Racines de la condition humaine

Frithjof Schuon

– 1990 –

PRÉFACE

Racines de la condition humaine : ce titre suggère une perspective soucieuse d'essentialité, donc consciente des principes, des archétypes, des raisons d'être; consciente en vertu de l'intellection et non de la ratiocination. Sans doute vaut-il la peine de rappeler ici qu'il n'y a en métaphysique aucun empirisme : la connaissance principielle ne saurait dériver d'aucune expérience, bien que les expériences - scientifiques ou autres - puissent être les causes occasionnelles des intuitions de l'intellect. Les sources de nos certitudes transcendantes sont les données innées, consubstantielles à l'intelligence pure, mais *de facto* « oubliées » depuis la « perte du Paradis » ; aussi la connaissance principielle, selon Platon, n'est-elle rien d'autre qu'un « ressouvenir », et celui-ci est un don, le plus souvent actualisé par des disciplines intellectuelles et spirituelles, *Deo juvante*.

Le rationalisme, entendu au sens le plus large, est la négation même de l'anamnèse platonicienne; il consiste à chercher les éléments de certitude dans les phénomènes et non dans notre être même. Les Grecs, hormis les sophistes, n'étaient pas à proprement parler des rationalistes; il est vrai que Socrate a rationalisé l'intellect en insistant sur la dialectique et partant sur la logique, mais on pourrait dire aussi qu'il a intellectualisé la raison; c'est là l'ambiguïté de la philosophie grecque, le premier aspect étant représenté par Aristote, et le second, par Platon, approximativement parlant. Intellectualiser la raison: c'est une procédure inévitable et toute spontanée dès lors qu'on entend exprimer des intellections que la seule raison ne saurait atteindre; la différence entre les Grecs et les hindous est ici une question de degré, en ce sens que la pensée hindoue est plus «concrète» et plus symboliste que la pensée grecque. A vrai dire, il n'est pas toujours possible de distinguer d'emblée un raisonneur qui a accidentellement des intuitions, d'un intuitif qui pour pouvoir s'exprimer doit raisonner, mais cela ne pose pratiquement pas de problème; pourvu que la vérité soit sauve.

Le rationalisme, c'est la pensée du «donc» cartésien, lequel entend signifier une preuve ; ce qui n'a rien à voir avec le «donc» que nous impose le langage quand nous entendons exprimer un rapport logico-ontologique. Au lieu de *cogito ergo sum*, on devrait dire : *sum quia est esse*, «je suis parce que l'Être est»; «parce que » et non « donc ». Notre certitude d'exister serait impossible sans l'Être absolu, donc nécessaire, qui inspire et notre existence et notre certitude; Être et Conscience, ce sont là les deux racines de notre réalité. Le Vedânta ajoute la Béatitude, qui est le contenu ultime et de la Conscience et de l'Être.

Connaître, vouloir, aimer : c'est toute la nature de l'homme et c'est par conséquent toute sa vocation et tout son devoir. Connaître totalement, vouloir librement, aimer noblement; ou autrement dit : connaître l'Absolu, et *ipso facto* ses rapports avec le relatif; vouloir ce qui s'impose à nous en fonction de cette connaissance; et aimer le vrai et le bien, et ce qui les manifeste ici-bas; donc aimer le beau qui y mène. La connaissance est totale ou intégrale dans la mesure où elle a pour objet ce qui est le plus essentiel et partant le plus réel ; la volonté est libre dans la mesure où elle vise ce qui, étant le plus réel, nous libère ; et l'amour est noble par la profondeur du sujet autant que par l'élévation de l'objet; la noblesse est fonction de notre sens du sacré. *Amore e'I cuor gentil sono una cosa* : le mystère de l'amour et celui de la connaissance coïncident.

Table des matières

PREMIÈRE PARTIE

PRINCIPES ET RACINES

DE L'INTELLIGENCE

L'intelligence, c'est la perception d'une réalité, et *a fortiori* la perception du Réel en soi; elle est *ipso facto* le discernement entre le Réel et l'irréel - ou le moins réel - et cela au sens principiel, absolu ou « vertical » d'abord, et au sens existentiel, relatif ou « horizontal » ensuite. Précisons que la dimension «horizontale» ou cosmique est le domaine de la raison et de la tentation rationaliste, tandis que la dimension « verticale » ou métacosmique est celle de l'intellect, de l'intellection et de la contemplation unitive; et rappelons que parmi toutes les créatures terrestres, l'homme seul possède la position verticale, ce qui indique la potentialité «verticale» de l'esprit, et de ce fait même, la raison d'être de l'homme[1].

Il faut distinguer, dans l'esprit humain, entre des fonctions et entre des aptitudes : dans la première catégorie, qui est plus fondamentale, nous distinguerons d'abord entre la discrimination et la contemplation[2] et ensuite entre l'analyse et la synthèse[3]; dans la seconde, entre une intelligence qui est théorique et une autre qui est pratique[4], puis entre une qui est spontanée et une autre qui est réactive, ou encore, entre une intelligence qui est constructive et une autre qui est critique[5]. A un tout autre point de vue, il faut distinguer entre une faculté cognitive qui est potentielle seulement, une autre qui est virtuelle, et une troisième qui est effective : la première est le fait de tous les hommes, donc aussi des plus bornés ; la seconde concerne les hommes non informés, mais capables de comprendre ; la troisième enfin coïncide avec la connaissance.

*
* *

Il est trop évident que l'effort mental n'aboutit pas automatiquement à la perception du réel ; l'esprit le plus habile peut véhiculer l'erreur la plus grossière. Le phénomène paradoxal

---

1 Force nous est de faire remarquer dans ce contexte que la position verticale se rencontre aussi chez certains oiseaux aquatiques, ce qui s'explique par le jeu volontiers paradoxal de la Possibilité universelle. En un sens moins rigoureux, on pourrait même attribuer la verticalité à tous les oiseaux; on devra se rap peler alors que les oiseaux en général manifestent, et partant symbolisent, les états célestes; quelques espèces ayant au contraire une signification maléfique, mais toujours «surnaturelle» en vertu du symbolisme des ailes.

2 Ou la « conception » et l'« assimilation », la première fonction étant active et en quelque sorte masculine, et la seconde, passive et féminine.

3 Dans le bouddhisme *Shingon*, l'un des deux tableaux- schémas fondamentaux (*mandara,* de *mandala)* représente l'Univers sous le rapport de l'analyse ou du déploiement, tandis que l'autre suggère la synthèse ou la racine ; ce qui montre que les fonctions de l'esprit humain se prêtent aux applications spirituelles les plus importantes.

4 Ou abstraite et concrète. Ces deux termes présentent toutefois l'inconvénient d'être mal utilisés : on appelle trop souvent « abstrait » ce qui appartient à l'ordre principiel ou universel, et « concret » tout ce qui est phénoménal ; comme si Dieu était une abstraction, et comme si seuls les phénomènes étaient des réalités. Dans la dispute scolastique des universaux, toute la question était de savoir ce qu'on entend par un « universel », ou de quelle façon on envisage une réalité principielle ou archétypique.

5 Il y a d'autres modes, tels que la présence d'esprit, l'habileté, la ruse, mais qui sont d'un niveau inferieur et se rencontrent du reste aussi dans le règne animal.

d'une intelligence, même « brillante », véhiculant l'erreur s'explique tout d'abord par la possibilité d'une opération exclusivement «horizontale», donc en l'absence de toute conscience des rapports «verticaux»; mais la définition «intelligence » demeure, puisqu'il y a toujours discernement entre un essentiel et un secondaire, ou entre une cause et un effet. Un facteur décisif dans le phénomène de l' « erreur intelligente » est de toute évidence l'intervention d'un élément extra-intellectuel, telle la sentimentalité ou la passion ; l'exclusivisme de l' « horizontalité » crée un vide que l'irrationnel vient nécessairement remplir. A noter que l' « horizontalité» n'est pas toujours la négation du surnaturel; elle peut être le fait d'un croyant dont l'intuition intellectuelle reste à l'état latent, ce qui précisément constitue l' « obscur mérite de la foi»; dans ce cas on peut parler, sans absurdité, de «verticalité» dévotionnelle et morale.

L'évolutionnisme transformiste offre un exemple patent d'« horizontalité » sur le plan des sciences naturelles, du fait qu'il met à la place de l'émanation cosmogonique à degrés « descendants [6] », une évolution biologique à degrés « ascendants »; de même, les philosophes modernes - *mutatis mutandis* - remplacent la causalité métaphysique par des causalités « physiques » et empiriques ; ce qui exige sans doute de l'intelligence, mais c'est une intelligence pour ainsi dire décapitée.

Il faut mentionner ici le fait paradoxal qu'un entendement qui est à la hauteur des vérités «verticales» n'est pas toujours une garantie pour l'intégrité de l'intelligence « horizontale » ou pour les qualités morales correspondantes; mais nous sommes alors en présence, soit d'un développement unilatéral des dons spéculatifs au détriment des dons opératifs, soit d'une anomalie comportant une sorte de scission de la personnalité; mais ce sont là des contingences qui n'ont rien d'absolu en face du miracle de l'intellect et de celui de la vérité. N'empêche que l'intelligence métaphysicienne n'est intégrale et efficiente qu'à condition que les dimensions spéculative et opérative se tiennent en équilibre.

*
* *

Peut-être vaut-il la peine de rendre compte ici du phénomène ambigu de la naïveté : celle-ci est avant tout du manque d'expérience combiné avec de la crédulité, comme le prouve l'exemple des enfants, même les plus intelligents. La crédulité peut avoir un fond positif : elle peut être l'attitude de l'homme véridique qui croit tout naturellement que tout le monde est comme lui; il y a des peuplades qui sont crédules parce qu'elles ignorent le mensonge. Il va donc de soi que la naïveté peut être chose toute relative : un homme qui ne connaît pas la psychologie des fous est un naïf aux yeux des psychiatres, même s'il est fort loin d'être un sot. S'il faut être « prudents comme les serpents » - à condition d'être « simples comme les colombes [7] » - c'est avant tout parce que l'ambiance dresse des embûches et qu'il faut savoir se défendre, c'est-à-dire que notre imagination doit avoir conscience des caprices de la *mâyâ* terrestre.

---

6 Nous entendons le terme « émanation » au sens platonicien : le point de départ demeure transcendant, donc inaffecté, tandis que dans un émanationisme déiste ou naturaliste la cause est du même ordre ontologique que l'effet.

7 Ce qui du reste fait penser aux «pauvres dans l'esprit», qui ne sont certes pas censés manquer de facultés mentales. On connaît cette histoire : les novices condisciples du jeune Thomas d'Aquin, connaissant sa crédulité - réelle ou apparente - l'appelèrent un jour pour lui montrer « un bœuf qui vole », puis se moquèrent de lui parce qu'il courut à la fenêtre pour voir le phénomène ; il leur répondit : « Un bœuf qui vole est chose moins extraordinaire qu'un moine qui ment. »

Quoi qu'il en soit, si nous nous en tenons au sens courant du terme, être naïf c'est s'arrêter à la perspective simplificatrice et matérialisante de l'enfance, sans pour autant devoir perdre l'instinct pour la «seule chose nécessaire», lequel n'exige aucune expérience complexe ni aucun don de spéculation abstraite.

Nous voudrions répondre ici à la question suivante : un homme libéré d'une erreur pernicieuse est-il devenu plus intelligent pour autant? Au point de vue de l'intelligence potentielle, non; mais au point de vue de intelligence effective, oui, certainement; car sous ce rapport, vérité égale intelligence. La preuve en est que l'acceptation d'une vérité-clef entraîne la capacité de comprendre - comme par une réaction en chaîne - d'autres vérités du même ordre, plus une multitude d'applications subordonnées; toute compréhension illumine, toute incompréhension obscurcit.

A l'opposé de la naïveté, il y a intelligence luciférienne, exploratrice, inventive, laquelle s'enfonce passionnément et aveuglément dans l'inconnu et l'indéfini ; c'est l'histoire de Prométhée et d'Icare, et c'est la curiosité-suicide.

*
* *

L'intelligence engendre non seulement le discernement, mais aussi - *ipso facto* - la conscience de notre supériorité par rapport à ceux qui ne savent pas discerner ; contrairement à ce que pensent bien des moralistes, cette conscience n'est pas une faute en soi: car nous ne saurions nous empêcher d'être conscients de quelque chose qui existe, et qui nous est rendu perceptible par notre intelligence précisément. Ce n'est pas pour rien que l'objectivité est un privilège de l'homme.

Mais cette même intelligence qui nous rend conscients d'une supériorité, nous rend conscients également de la relativité de cette supériorité, et plus que cela : elle nous rend conscients de toutes nos limitations. C'est- à-dire qu'une fonction essentielle de l'intelligence est la connaissance de soi: donc la connaissance - positive ou négative suivant les aspects envisagés - de notre propre nature.

Connaître Dieu, le Réel en soi, le suprême Intelligible, puis connaître les choses en fonction de cette connaissance, et par conséquent aussi nous connaître nous-mêmes : ce sont là les dimensions de l'intelligence intrinsèque et intégrale; la seule digne de ce nom, à rigoureusement parler, car elle seule est proprement humaine.

Nous avons dit que l'intelligence produit, par son essence même, la connaissance de soi, avec les vertus d'humilité et de charité; mais elle peut produire aussi, en marge de son essence ou de sa nature et à la suite d'une perversion luciférienne, ce vice par excellence qu'est l'orgueil. D'où l'ambiguïté de la notion d'« intelligence » dans les morales religieuses, et l'accentuation d'une humilité expressément extra-intellectuelle, et par là même ambiguë et dangereuse à son tour, puisqu' « il n'y a pas de droit supérieur à celui de la Vérité ».

*
* *

A la question de savoir s'il vaut mieux avoir de l'intelligence ou un bon caractère, nous répondrons : un bon caractère. Pourquoi? parce que, quand on pose cette question, on ne pense jamais à l'intelligence intégrale, laquelle implique essentiellement la connaissance de soi; inversement, un bon caractère implique toujours une part d'intelligence, à condition évidemment que la vertu soit réelle, et non compromise par un orgueil sous-jacent, comme

c'est le cas dans le « zèle d'amertume ». Le bon caractère s'ouvre à la vérité[8] exactement comme l'intelligence fidèle à sa substance débouche sur la vertu ; nous pourrions dire aussi que la perfection morale coïncide avec la foi, qu'elle ne saurait donc être un perfectionnisme social dépourvu de contenu spirituel.

Si la faculté cognitive consiste à discerner entre l'essentiel et le secondaire et que, par voie de conséquence, elle implique la capacité de saisir des situations et de s'y adapter, sera concrètement intelligent l'homme qui saisit le sens de la vie et par là même celui de la mort; c'est-à-dire que la conscience de la mort doit déterminer l'allure de la vie, comme, *a priori*, la conscience des valeurs éternelles prime celle des valeurs temporelles. Si l'on nous demande : qu'est-ce qui prouve la réalité des valeurs éternelles? - mais cela est une digression -, nous répondons: entre autres le phénomène même de l'intelligence, lequel serait en effet inexplicable - parce que dépourvu de raison suffisante - sans ses contenus les plus fondamentaux ou les plus élevés. C'est tout le mystère du phénomène de la subjectivité, si étrangement incompris des modernes, alors qu'il est, précisément, un signe irrécusable de réalité immatérielle et de transcendance.

*
* *

Les rationalistes évolutionnistes sont d'avis qu'Aristote, étant le père de la logique, est *ipso facto* le père de l'intelligence enfin devenue mûre et efficace; ils ignorent évidemment que cette éclosion d'une discipline de pensée, tout en ayant ses mérites, va plus ou moins de pair avec un affaiblissement, voire une atrophie, de l'intuition intellectuelle. Les anges, dit-on, ne possèdent pas la raison, car ils n'ont pas besoin de raisonner; ce besoin présuppose en effet que l'esprit, ne « voyant » pas, se trouve dans l'obligation de «tâtonner».

On pourrait objecter que les plus grands métaphysiciens, donc les plus grands intuitifs intellectuels, se sont servis du raisonnement; sans doute, mais ce n'était que dans leur dialectique - destinée à autrui - et non dans leur intellection en soi. Il est vrai qu'il y a là une réserve à faire : comme l'intuition intellectuelle n'embrasse pas *a priori* tous les aspects du réel, le raisonnement peut avoir pour fonction de provoquer indirectement une «vision» de tel aspect; mais, dans ce cas, le raisonnement n'opère qu'à titre de cause occasionnelle, il n'est pas un élément constitutif de la cognition. On nous dira peut-être que le raisonnement peut actualiser chez n'importe quel penseur une intuition suprarationnelle ; c'est vrai en principe mais, en fait, il est beaucoup plus probable qu'une telle intuition ne se produise pas, étant donné qu'il n'y a rien dans la mentalité profane qui y prédispose, pour dire le moins.

Avec les précédentes considérations, nous ne visons pas Aristote, nous ne blâmons que ceux qui croient qu'il a le monopole de l'intelligence et qui confondent la simple logique avec l'intelligence en soi, ce qu'Aristote ne songeait pas à faire[9]. Que la logique soit utile ou nécessaire pour l'homme terrestre, c'est l'évidence même, mais il est tout aussi évident que ce

---

8 « Errer est humain », dit saint Jérôme, et saint Augustin ajoute : « mais c'est diabolique de persévérer, par passion, dans l'erreur ». La passion coïncide ici avec l'orgueil, lequel annule pratiquement toutes les vertus; de même, l'erreur corrompt l'intelligence, en profondeur et avec les réserves qui s'imposent sur le plan des choses pratiques ou profanes.

9 A noter que l'Inde aussi a développé une science de la logique, à savoir le *Nyâyâ* de Gautama, lequel analyse avec un soin particulier les raisonnements vicieux, et dont on trouve les traces chez nombre de dialecticiens subséquents. Ce parallélisme entre la Grèce et l'Inde s'explique par ce que nous pourrions appeler, fort approximativement, l'intellectualisme aryen, auquel participent évidemment les Sémites hellénisés.

n'est pas elle qui mène directement et indispensablement à la connaissance ; ce qui ne saurait signifier que l'illogisme soit légitime ou que le suprarationnel coïncide avec l'absurde. Si l'on objectait qu'en mystique, et même en théologie, il existe une pieuse absurdité, nous répondrions que dans ces cas elle n'est que «fonctionnelle» - un peu comme dans les *koan* du zen - et qu'il faut scruter les intentions profondes pour faire justice au moyen dialectique ; sur ce plan, « la fin justifie les moyens», c'est le cas de le dire.

Chose curieuse, le dogmatisme religieux, tout en stimulant l'intelligence par ses vérités en substances universelles, la paralyse aussi par ses limitations; les théologies anthropomorphistes, en effet, ne peuvent pas échapper aux impasses et aux contradictions, du fait qu'elles s'obligent à combiner la complexité du Réel métaphysique avec un Dieu personnel, donc avec une subjectivité unique qui, étant telle, ne saurait assumer cette complexité.

*
* *

Quelques mots sur la gnose s'imposent ici, puisque nous parlons d'intelligence et que la gnose est la voie de l'intellect. Nous disons « gnose » et non « gnosticisme », car celui-ci est un dogmatisme mythologique largement hétérodoxe, tandis que la gnose intrinsèque n'est autre que ce que les hindous entendent par *jnâna* et *Advaita-Vedânta*; prétendre que toute gnose est fausse à cause du gnosticisme, revient à dire, par analogie, que tous les prophètes sont faux parce qu'il y a de faux prophètes.

Pour trop de personnes, le gnostique est l'homme qui, se sentant illuminé par l'intérieur, non par la Révélation, se prend pour un surhomme et se croit tout permis; on accusera de gnose n'importe quel monstre politique qui est superstitieux ou qui a de vagues intérêts occultistes tout en se croyant investi d'une mission au nom de telle philosophie aberrante. En un mot, dans l'opinion vulgaire, gnose égale « orgueil intellectuel », comme si ce n'était pas là une contradiction dans les termes, l'intelligence pure coïncidant précisément avec l'objectivité et celle-ci excluant par définition tout subjectivisme, donc notamment l'orgueil qui en est la forme la moins intelligente et la plus grossière.

S'il existe un satanisme « gnosticiste » ou pseudo-gnostique, il existe également un satanisme antignostique, et c'est le parti pris commode et malhonnête de voir de la gnose partout où il y a le diable ; c'est à cette manie - qui à rigoureusement parler relève du « péché contre l'Esprit » - que peut s'appliquer l'injonction du Christ de ne pas jeter les perles aux pourceaux ni de donner les choses sacrées aux chiens. Car s'il y a dans l'ordre humain des perles et du sacré, c'est certainement du côté de l'intellect, lequel est *aliquid increatum et increabile,* selon Maître Eckhart; donc quelque chose de divin, ce qui précisément gêne et trouble les partisans de la pieuse superficialité et du fanatisme militant.

Les précédentes réflexions nous permettent de passer à un sujet plus particulier, bien que relevant du même ordre d'idées. L'ésotérisme, lequel coïncide avec la gnose, se trouve confronté *de facto* avec trois forces adverses : de toute évidence avec le diable puisque celui-ci est contre tout ce qui est spirituel, mais aussi, d'une tout autre façon, avec l'exotérisme qui, tout en ayant droit à l'existence, représente une perspective limitée; et enfin, ce qui est plus grave, avec une combinaison des deux forces mentionnées. Dans ce dernier cas, l'attaque contre la gnose va de pair avec l'avilissement de la religion; or cette monstrueuse connivence ne serait pas possible s'il n'y avait pas une certaine imperfection dans le point de vue confessionnel lui-même, ce que prouvent d'ailleurs à leur manière les sottises et les crimes perpétrés au nom de la religion ; les confessions participant inévitablement - ou

providentiellement si l'on veut - de l'imperfection des collectivités humaines auxquelles elles s'adressent en cet « âge sombre [10] ».

D'une part, l'ésotérisme peut prolonger la religion envisagée sous le rapport de son symbolisme métaphysique et mystique, mais d'autre part, il est bien obligé de la contredire en tant qu'elle n'est qu'une adaptation limitative, car «il n'y a pas de droit supérieur à celui de la vérité ». Il est impossible de comprendre pleinement la relation entre les faces exotérique et ésotérique de la tradition sans être conscient de ces deux rapports contradictoires[11] mais ancrés dans la nature des choses et par conséquent complémentaires.

Toutes ces considérations se justifient dans notre contexte général du fait que l'ésotérisme plénier est la voie de l'intellection, donc de l'intelligence, alors que l'exotérisme est la voie de la croyance ou de la foi, ce qui ne peut pas ne point affecter les spéculations métaphysiques en pareil milieu. La foi, représentée surtout par les Sémites, nous enjoint de croire « en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre » ; l'intellection par contre, représentée surtout par les Aryens, nous révèle que *«Brahma* seul est réel, le monde n'est qu'apparence, et l'âme n'est autre que *Brahma* seul ». Cette différence de perspective ne saurait empêcher que la foi comporte nécessairement un élément d'intellection, tandis que l'intellection de son côté comporte tout aussi nécessairement un élément de foi.

*
* *

Mais revenons maintenant, pour terminer, à la question de l'intelligence en général. Il ne faut pas confondre l'abus de l'intelligence avec celle-ci même, comme l'ont fait la Grèce classique, la Renaissance, le siècle philosophique, le xixe siècle et, avec des modalités nouvelles et peu réjouissantes, le xxe; l'esprit humain n'a le droit d'être créateur que dans la mesure où il est contemplatif, et s'il a cette qualité, il prendra acte de ce qui « est » avant de s'occuper de ce qui «peut-être».

L'idéologie progressiste du xix^c^ siècle a cru pouvoir réduire le problème de l'esprit humain, sous un certain rapport tout au moins, à la distinction plutôt expéditive entre «civilisés» et « barbares » ; or si être intelligent c'est être réaliste, les Peaux-Rouges par exemple, avec leur réalisme écologique, étaient plus intelligents que les Blancs chimériquement industrialistes, et ils l'étaient, non à la surface seulement, mais en profondeur. Ce qui nous permet de faire remarquer que le naturisme des peuplades sans écriture se fonde plus souvent qu'on ne serait disposé à l'admettre sur un «choix primordial » qui est loin d'être dépourvu de sagesse ; se méfiant instinctivement de l'intelligence de l'apprenti sorcier, ils ont préféré s'abstenir[12].

---

10 « Que m'appelles-tu bon? » a dit le Christ; ce qui peut s'appliquer à la forme religieuse, au système confessionnel.

11 Dont la combinaison sentimentale a pour résultat un demi-ésotérisme très répandu en Orient; n'empêche que telle spiritualité personnelle peut compenser et vaincre cet obstacle. Au demeurant, si la pure gnose doit rester plus ou moins secrète en milieu fidéiste, c'est en partie à cause des droits de ce dernier; néanmoins, le chaos spirituel de notre époque permet ou exige que 1' « intérieur » se manifeste à 1' « extérieur », car « il vaut mieux divulguer la sagesse que de l'oublier».

12 Leurs axiomes: si vous créez quelque chose - en allant trop loin dans l'extériorisation et la concrétisation - vous en deviendrez l'esclave; les agglomérations urbaines produisent et la dégénérescence et les calamités. Ces convictions expliquent le vandalisme des peuples naturistes quand ils se font conquérants, bien que par la suite ils ne puissent pas résister à l'hypnose des civilisations urbaines. L'iconoclasme judéo-musulman n'est pas sans rapport avec cette perspective.

Quoi qu'il en soit, et d'une façon générale : à la question de savoir si le genre humain est effectivement intelligent, on est en droit de répondre par la négative, en bonne conscience, puisque nous nous trouvons dans l'âge de fer. Somme toute, ne sont concrètement intelligents que les sages et les saints[13] ; on voit en eux des surhommes - avec raison à un certain point de vue - alors que, étant réalistes, ils sont simplement des hommes normaux; ou des hommes primordiaux, si nous pensons aux conditions spirituelles de l'âge d'or. Cela nous permet de formuler, d'une manière synthétique et quasi lapidaire, les considérations suivantes : l'homme primordial savait par lui-même qu'il y a Dieu; l'homme déchu ne le sait pas, il doit l'apprendre. L'homme primordial avait toujours conscience de Dieu; l'homme déchu, tout en ayant appris qu'il y a Dieu, doit se forcer à en avoir toujours conscience. L'homme primordial aimait Dieu plus que le monde; l'homme déchu aime le monde plus que Dieu, il doit donc pratiquer le renoncement. L'homme primordial voyait Dieu partout, il avait le sens des archétypes et des essences et n'était pas enfermé dans l'alternative « chair ou esprit » ; l'homme déchu ne voit Dieu nulle part, il ne voit que le monde en tant que tel, non comme manifestation de Dieu.

La primordialité, c'est la *fitrah* des soufis : la nature humaine essentielle et normative, créée à l'image du Créateur; et c'est par là même l'intelligence en soi, projection de la conscience divine. Car « J'étais un trésor caché et je voulais être connu, donc J'ai créé le monde»; et avec lui l'esprit humain.

13 Non les savants qui, en fin de compte, n'arrivent qu'à détruire le monde et l'homme.

LE VOILE D'ISIS

Les explorateurs de la substance, de l'énergie, de l'indéfiniment petit et de l'indéfiniment grand, ont beau s'enfoncer, de découverte en découverte et d'hypothèse en hypothèse, dans le mécanisme de notre monde, ils trouveront sans doute toutes sortes d'aperçus instructifs sur la structure des catégories physiques, mais en fait ils n'arriveront jamais au bout de leur trajectoire ; les fondements de l'existence ont quelque chose d'indéfini et ne se livreront pas. Isis est « tout ce qui a été, tout ce qui est et tout ce qui sera »; et « nul n'a jamais soulevé mon voile »; inutile de le tenter, d'autant qu'en cet ordre de grandeur l'inutile coïncide avec le pernicieux; ce qu'indiquent les mythes de Prométhée, d'Icare, des Titans, de Lucifer, et ce que prouvent à satiété les expériences des deux derniers siècles[14].

En partant de l'axiome que toute connaissance, par définition, comporte un sujet et un objet, nous préciserons ce qui suit : le sujet de la connaissance des phénomènes sensibles est évidemment telle faculté sensorielle ou l'ensemble de ces facultés; le sujet de la connaissance des principes physiques, ou des catégories cosmiques, est la faculté rationnelle; et le sujet de la connaissance des principes métaphysiques - et c'est là que nous voulons en venir - est le pur intellect et, par conséquent, l'intuition intellectuelle; intuition ou intellection et non opération discursive. Une connaissance dont le sujet n'est pas l'intellect ne saurait être métaphysique; on ne peut, en partant de l'observation des phénomènes, arriver à une réalité que seul «Dieu en nous» peut nous faire percevoir. Trois subjectivités, trois modes de certitude: du relatif à l'absolu.

« Nul n'a jamais soulevé mon voile » : il est néanmoins vrai que la Déesse, en vertu du principe platonicien que le Bien tend à se communiquer, peut consentir à se dévoiler elle-même, mais en partie seulement; elle le fait par les phénomènes de beauté et de bonté, afin de faire participer les mortels au mystère de son infinitude et au nectar de sa béatitude; elle ne met pas à nu sa substance même, et elle ne saurait le vouloir, étant donné les impératifs de sa nature, ceux de l'Infini précisément. Cette restriction ne concerne- nous venons de le dire - que la subjectivité strictement individuelle, donc étroitement rationnelle et «profane», et non cette présence divine en nous qui se situe « de l'autre côté » du voile, et qui coïncide avec le Sujet tout court, le seul qui soit; ce n'est certes pas cette subjectivité transcendante qu'envisage et exige le scientisme.

Au demeurant, et ceci est essentiel : cette seconde subjectivité, qui en réalité est la première, atteint la substance métaphysique du monde à partir - ou au travers - de tout phénomène positif; point n'est besoin, pour elle, d'analyser indéfiniment les catégories physiques avec l'espoir d'arriver à un terme. Isis peut soulever son voile à partir d'une beauté terrestre aussi bien qu'à partir d'un substrat quintessentiel, dans l'hypothèse qu'il soit accessible «de l'extérieur ».

De deux choses l'une : ou bien on arrive par voie objective à ce qu'on croit être l'oméga immanent de l'existence physique, et alors il restera toujours un élément non

---

14 Ne pas oublier dans ce contexte que la science moderne opère avec des instruments - au sens le plus large - qui dans une civilisation traditionnelle ne sauraient exister; c'est dire qu'il est des savoirs qui, à rigoureusement parler, n'ont pas droit à l'existence.

déchiffré, précisément parce que l'oméga supposé est objectif; ou bien on arrive au-delà d'un tel élément, mais alors la prise de conscience engage la subjectivité intellective de l'homme et il n'est plus question d'investigation *ab extra*.

Sans conteste, la connaissance suprême, qui relève de l'absolu, ne peut jamais dépendre intrinsèquement de contingences culturelles ou historiques; ce qui compte pour elle, et ce qui suffit, c'est que le monde est le monde et que l'homme est l'homme.

Quand Dieu créa l'homme à son image, il créa une mesure; la perception humaine du monde correspond à l'intention créatrice de Dieu[15]. L'homme par définition est un centre, ou «le centre» dans un univers donné; il l'est, non par accident, mais en fonction de la nature même de l'Être, et c'est pour cela que ce qui est grand ou petit pour l'homme, est grand ou petit dans l'intention divine; l'homme perçoit les choses comme elles se présentent dans l'Intellect divin. Et c'est pour cela que le monde de l'indéfiniment petit, de même que le monde de l'indéfiniment grand, est en quelque sorte interdit à l'homme; celui-ci ne doit ni vouloir agrandir démesurément le petit ni rapetisser démesurément le grand. L'homme devrait sentir qu'il n'y a ni avantage, ni bonheur dans de telles entreprises; et il le sentirait s'il avait maintenu un rapport avec l'Absolu, ou si ce rapport était sincère et suffisant. L'homme qui est réellement en paix avec Dieu est libre de toute curiosité malsaine, si l'on peut dire; il vit dans le bienheureux jardin d'une grâce qui ne l'abandonne pas, comme un enfant bien protégé; le Créateur sait où se trouve la bonne place pour la créature, et il sait ce qui pour l'homme est un bien.

En un certain sens, le monde des atomes comme celui des galaxies - pour nous exprimer *grosso modo* - est hostile à l'être humain, et il comporte pour celui-ci, en principe ou potentiellement, un climat de dépaysement et d'épouvante. D'aucuns feront valoir sans doute que « l'homme de notre temps » est un « adulte », mais c'est là de l'orgueil, voire du satanisme, car l'homme normal garde toujours un côté enfant, comme l'attestent toutes les Écritures sacrées par leur langage; s'il n'en était pas ainsi, l'enfance elle-même ne comporterait aucun aspect positif. Certes, l'homme mûr doit être «adulte», mais il peut l'être autrement qu'en s'enfonçant dans des abîmes interdits; la victoire spirituelle sur l'illusion est chose autrement sérieuse que l'insensibilité des explorateurs de l'inhumain.

Il y a deux choses à envisager dans les choses créées, à savoir l'apparence empirique et le mécanisme; or l'apparence manifeste l'intention divine, nous l'avons dit plus haut; le mécanisme n'opère que le mode de manifestation. Chez l'homme corporel par exemple, l'intention divine s'exprime par la forme, la déiformité[16], le symbolisme, la beauté; le mécanisme est l'anatomie et le fonctionnement vital. La mentalité moderne, à tendance toujours scientiste et « iconoclaste», tend à suraccentuer le mécanisme au détriment de l'intention créatrice, et cela sur tous les plans, psychologique aussi bien que physique; il en résulte une mentalité blasée et «démystifiée» que rien n'« impressionne » plus. Avec l'oubli de l'intention divine, pourtant apparente *a priori*, on aboutit à un vide dépourvu de tout point de référence et de toute signification, et à une mentalité de nihilisme et de désespoir, si ce n'est de matérialisme insouciant et brutal. En face de cette déviation, c'est l'enfant qui a raison, quand il croit que le ciel bleu au-dessus de nous c'est le Paradis.

---

15 Ce fut en effet l'homme qui, selon le Coran, donna à toutes les choses et à toutes les créatures leurs noms. Cette science innée de l'identité des choses implique *a priori* la connaissance innée de Dieu, et *a posteriori* la vision indirecte de Dieu à partir des choses.

16 Nous devrions préciser: la déiformité totale ou intégrale, car chez l'animal aussi il y a - ou il peut y avoir - une déifor mité, mais elle est partielle; de même pour les végétaux, les minéraux, les éléments et d'autres ordres de phénomènes.

Qu'il y ait des sciences, y compris des sciences physiques, c'est dans la nature de l'homme parce que c'est dans la nature des choses ; mais il est tout autant dans la nature des choses que l'homme ne peut dévoiler Isis et qu'il ne doit pas tenter de le faire. La science humaine a des limites de principe; ce qui, dans les civilisations traditionnelles, empêche l'homme de franchir ces limites, c'est son rapport avec Dieu, et avec toutes les conséquences que ce rapport implique[17].

*
* *

Un point que certains physiciens ne semblent pas comprendre est que le mécanisme du monde ne peut être ni purement déterministe ni *a fortiori* purement arbitraire. En réalité, l'Univers est un voile tissé de nécessité et de liberté, de rigueur mathématique et de jeu musical; tout phénomène participe de ces deux principes, ce qui revient à dire que toute chose se situe dans deux dimensions apparemment divergentes mais au fond concordantes, exactement comme les dimensions de l'espace concordent tout en donnant lieu à des apparences divergentes, et inconciliables au point de vue d'une vision planimétrique des objets[18] Un autre point que les modernes ne saisissent pas davantage, c'est qu'il n'y a pas forcément lieu de chercher la cause d'un phénomène sur le plan où il se produit, et qu'au contraire il faut envisager la possibilité d'une cause non matérielle, surtout quand il s'agit d'un phénomène dont le commencement est *a priori* inconnu, et matériellement inconnaissable, comme l'est l'origine des êtres vivants. L'évolutionnisme transformiste est l'exemple classique de ce parti pris d'inventer des causes « horizontales » parce qu'on ne veut pas admettre une dimension « verticale »: on cherche à extorquer au plan physique une cause qu'il ne peut fournir et qui se situe nécessairement au-dessus de la matière.

Même dans l'ordre des causes physiques, il faut tenir compte de la présence simultanée de la Cause métaphysique immanente: si une semence est la cause immédiate d'une plante, c'est parce que l'archétype divin intervient dans la causalité physique. Géométriquement parlant, des causes peuvent se situer sur les « cercles concentriques » qui constituent l'Univers, mais d'autres causes - et matériellement inconnaissable, comme l'est l'origine des êtres vivants. L'évolutionnisme transformiste est l'exemple classique de ce parti pris d'inventer des causes « horizontales » parce qu'on ne veut pas admettre une dimension «verticale»: on cherche à extorquer au plan physique une cause qu'il ne peut fournir et qui se situe nécessairement au-dessus de la matière.

Même dans l'ordre des causes physiques, il faut tenir compte de la présence simultanée de la Cause métaphysique immanente: si une semence est la cause immédiate d'une plante, c'est parce que l'archétype divin intervient dans la causalité physique. Géométriquement parlant, des causes peuvent se situer sur les « cercles concentriques » qui constituent l'Univers, mais d'autres causes – et à plus forte raison la Cause première - se situent au Centre et agissent à travers les rayons qui en émanent. L'Intellect divin contient les archétypes de la création, et c'est à partir de cette Cause - ou de ce système causal - que se

---

17 Pasteur aurait dit - tout en étant croyant - qu'en entrant dans son laboratoire, il entend laisser Dieu dehors; ce qui en tout cas montre bien le faux réalisme des scientistes, en même temps que - sous un tout autre rapport - le complexe d'infériorité des encore-croyants à l'égard des rationalistes apparemment victorieux.

18 Prenons l'exemple du corps humain: sa forme de principe, qui ne peut être autre qu'elle n'est, relève de l'Absolu et de la nécessité, tandis que sa forme de fait, - « tel corps » et non « le corps comme tel » -, laquelle donne lieu à d'innombrables variations, relève de l'Infini et de la liberté. La forme de principe est en quelque sorte mathématique, elle est mesurable; la forme de fait par contre est pour ainsi dire musicale, sa beauté est insondable. L'anatomie a des limites, la beauté n'en a pas; mais la beauté peut être relative, ce que l'anatomie ne saurait être.

sont « incarnées », à un « moment » cyclique déterminé du processus cosmogonique, les « idées » qui allaient se manifester sous la forme de créatures contingentes.

Nous ne demandons pas aux physiciens de se contenter d'un créationnisme anthropomorphiste et naïf; mais il serait pour le moins logique de leur part - puisqu'ils visent à une science totale et sans failles - qu'ils s'efforcent de comprendre les doctrines onto-cosmologiques traditionnelles et notamment la doctrine hindoue des « enveloppes *(kosha)* du Soi *(Atmâ)» ;* doctrine qui, précisément, présente l'Univers comme un système de cercles allant du Centre-Principe jusqu'à cette extrême limite qu'est pour nous la matière. Car la science humaine ne dérive pas uniquement du besoin de savoir et d'enregistrer, elle a pour origine, plus profondément, la soif de l'essentiel; or le sens de l'essentialité nous attire vers d'autres rivages que le plan limité des seuls phénomènes physiques.

*
* *

En ce qui concerne l'illégitimité de toute tentative de franchir les limites imposées par le mystère d'Isis, on pourrait nous objecter que la métaphysique aussi est une telle tentative; cet argument vaut contre la philosophie profane, mais non contre la *scientia sacra* par laquelle Isis elle-même consent à enlever un voile, sans toutefois le retirer au point de ne laisser subsister aucun mystère. Le but des penseurs profanes est au contraire de ne proposer à l'intelligence que ce qui est rationnellement contrôlable et de «délivrer» la pensée de toute transcendance; on entend «démystifier» l'Univers en l'expliquant une fois pour toutes; aussi le langage rationaliste veut-il livrer jusqu'à la dernière goutte tout le connaissable. La pensée est alors tout ce que le langage énonce, et rien de plus.

Tenter de soulever le voile d'Isis, ce n'est pas expliquer Dieu et le monde, le Principe et sa Manifestation, en sachant qu'il est impossible d'épuiser le mystère du Réel; c'est vouloir découvrir et expliquer tout le Possible avec l'intention de le dévoiler totalement. Comme nous l'avons spécifié plus d'une fois dans nos écrits, la métaphysique n'entend fournir dialectiquement que des points de repère; les pédants lui reprocheront d'être incomplète, de ne pas rendre compte de ceci ou de cela. Incomplète, la métaphysique articulée l'est par la force des choses, précisément parce qu'elle est articulée; elle offre néanmoins - et c'est toute sa raison d'être - un système de clefs parfaitement suffisant, moyennant un langage qui ne peut être autre qu'indicatif et elliptique. Si une telle doctrine, au cours de l'Histoire, s'ajoute à d'autres doctrines analogues, ce n'est pas - sauf exception et pour des raisons d'accentuation - parce que les doctrines précédentes ont été jugées erronées, c'est simplement parce qu'une nouvelle formulation a été jugée opportune; et tout d'abord par le Ciel qui préside aux manifestations de l'Esprit.

Nul ne soulèvera le voile d'Isis, dit la tradition égyptienne; il peut néanmoins y avoir, non seulement soulèvement du voile par la Déesse elle-même, mais même disparition totale du voile; ce mystère, qui paraît contredire ce que nous avons dit auparavant, ne se situe cependant pas sur le même plan que les gestes de miséricorde et il ne s'adresse pas à l'individu en tant que tel. La nudité d'Isis relève du « cœur », ou du Soi immanent; au lieu de parler de « dévoilement », on pourrait choisir une autre image et dire que la Déesse prend l'âme sous son voile, *ab intra* : c'est, en termes soufis, la connaissance « par *Allah* », dans laquelle c'est moins l'intelligence qui perçoit Dieu, que Dieu qui se perçoit lui-même dans l'intelligence. Il s'agit alors de cet Intellect que Maître Eckhart a appelé « ce quelque chose dans l'âme *(aliquid est in anima)* qui est increé et incréable », et qui nous appartient parce que nous lui appartenons; «le royaume de Dieu est au-dedans de vous ». La dimension intérieure

est unitive par sa nature ; elle l'est parce qu'elle est la projection du divin Soi, en lui-même transcendant, mais se rendant immanent en vertu de l'homogénéité ontologique de l'Univers.

*
* *

Comme le voile d'Isis se trouve en nous- mêmes aussi bien qu'au-dessus de nous, quelques considérations sur les notions d'objectivité et de subjectivité peuvent trouver leur place ici. La signification de ces deux notions est soit philosophique soit psychologique, suivant qu'elles correspondent soit à des définitions soit à des attitudes : c'est-à-dire que nous pouvons envisager chacune de ces idées dans un sens soit objectif, visant l'en-soi des choses, soit subjectif, concernant notre conscience. Envisager la subjectivité objectivement, c'est la définir en tant que phénomène; envisager l'objectivité subjectivement, c'est voir en elle une qualité du sujet, l'absence de subjectivisme précisément, et partant la perception adéquate de la réalité « extérieure ».

Si la qualité fondamentale de l'objet est la réalité - et les choses objectives sont précieuses dans la mesure où elles manifestent le Réel absolu ou s'en approchent selon divers modes et divers degrés -, la qualité fondamentale du sujet sera l'intelligence, l'intellect, la pure intellection, et partant la certitude métaphysique, l'intellection étant aussi exacte et incontestable que la réalité objective qui nous entoure.

Au demeurant, si dans l'usage courant des mots, on entend par « subjectivité » une prédominance de la sentimentalité fautrice de parti pris, on pourrait tout aussi bien entendre par « objectivité » la préoccupation abusive - au détriment des valeurs intérieures - avec les choses du monde extérieur, ce que nul n'a jamais songé à faire. Autrement dit : quand on oppose la subjectivité à l'objectivité, celle-ci apparaît comme supérieure et normative; quand au contraire on oppose l'intériorité à l'extériorité, au sens moral ou spirituel des termes, c'est l'intériorité qui prime.

De toute évidence, le sujet et l'objet forment une complémentarité en soi neutre, et non une alternative qui comporte une opposition; en revanche, et l'objet et le sujet comportent une telle alternative ou une telle bipolarité quasi zoroastrienne, à savoir: pour le pôle objectif, l'Être et la matière, et pour le pôle subjectif, la Conscience divine immanente et l'ego, ou le Soi et le moi[19]. La grande perversion, c'est de tendre vers la matière et l'ego, en s'éloignant ainsi du Principe divin, immanent aussi bien que transcendant; c'est le matérialisme d'une part, et l'égoïsme ou l'individualisme d'autre part, tous deux pouvant être soit théoriques, soit pratiques, c'est-à-dire soit philosophiques, soit vitaux.

Il y a un « voile d'Isis » du côté du sujet aussi bien que du côté de l'objet : la pensée simplement rationnelle - coupée de ses racines intellectives - ne peut violer les mystères de F Absolu-Objet, pas plus que l'ego empirique - lui aussi séparé de sa substance - ne peut violer les mystères de l'Absolu-Sujet ; est « mystère » ce qui demeure inaccessible à une conscience fragmentaire. En d'autres termes : le voile de la Déesse cache à la fois ce qui est trop « élevé » et ce qui est trop « profond » - ou trop divinement « autre » et trop divinement « soi-même » - pour les esprits habitués à s'arrêter à mi-chemin, à ne percevoir que des contingences, et à n'être qu'une contingence.

En dernière analyse, l'Isis cachée derrière son voile n'est autre que la Réalité divine dans laquelle l'objectif et le subjectif coïncident; et le voile n'est autre que la projection cosmogonique par laquelle cette Réalité se bipolarisé et donne lieu à ce jeu de miroirs innombrables qu'est l'Univers. Isis est *Atmâ,* le voile est *Mâyâ.*

19 Les limites inferieures sont: pour la hiérarchie des réalités objectives, la matière la plus solidifiée, opaque et pesante ; pour les réalités subjectives, la conscience la plus extérieure, à savoir les facultés sensorielles.

PROBLÈMES DE L'ESPACE TEMPS

Sans conteste, la physique intégrale - non élémentaire seulement - ne saurait se passer des lumières de la métaphysique; une des preuves les plus patentes en est le fait que le principe de relativité exige catégoriquement le concours du principe d'absoluité, sous peine de donner lieu à une cosmologie chaotique et pour ainsi dire « acéphale » et athée. « La doctrine de l'unité est unique », disent les soufis; d'une manière logiquement analogue on pourrait dire, en ce qui concerne la théorie einsteinienne, que la doctrine de la relativité est relative.

Le principe de relativité se rapporte aux mesures cosmiques dans leur contingence ou leur « accidentalité » ; le principe d'absoluité, par contre, rend compte des manifestations de l'absolu dans le relatif; c'est toute la différence entre le mécanisme de manifestation et le symbole-message qui est son contenu et sa raison d'être. D'une part, la position de « centre immobile » propre au soleil est relative parce qu'il y a d'autres étoiles fixes - donc d'autres « centres » - et parce que le soleil avec son système planétaire se trouve lui-même en mouvement; mais d'autre part, et ceci est essentiel, l'astre solaire se situe réellement au centre, non seulement du fait que les planètes l'entourent, mais aussi, métaphysiquement parlant, parce que sa raison d'être est de manifester physiquement *Atmâ* en *Mâyâ*. La preuve de cette position ou fonction est, non seulement la révolution des planètes, mais aussi - et *a priori* - la masse et la luminosité du soleil, sa majesté si l'on veut; c'est-à-dire que le principe d'absoluité se manifeste toujours par un phénomène d'éminence, par un rapport de déterminant à déterminé, de centre à périphérie précisément; et ce rapport, de toute évidence, est irréversible[20]. Une remarque s'impose ici : dire que le soleil se situe au centre ne signifie pas nécessairement qu'il s'y situe d'une façon mathématiquement exacte; sans doute, les autres étoiles fixes sont beaucoup trop loin pour pouvoir influencer les distances dans le système solaire, et il est peut-être impossible d'expliquer la cause réelle de l'irrégularité dont il s'agit. Quoi qu'il en soit, la cause ontologique pourrait bien être l'écart entre l'archétype divin et la manifestation physique, écart qui toutefois ne se manifeste pas nécessairement dans tous les ordres; il se manifeste dans la mesure où la Toute-Possibilité l'exige, et de la manière qu'elle détermine.

Tout cela représente une application du principe du « relativement absolu » : à rigoureusement parler, il n'y a qu'un seul Centre - « que m'appelles-tu bon?» a dit le Christ -, et c'est Dieu, le Principe suprême ; mais le phénomène « centre » n'en existe pas moins dans l'univers spatial, sans quoi nous n'en aurions ni la notion ni le mot; nécessairement, le Centre divin se reflète diversement dans la création, laquelle par définition est le miroir du Créateur. La relativité est inconcevable sans traces d'absoluité; dire *Mâyâ*, c'est dire présence *d'Atmâ*.

20 Le cas des étoiles doubles ou jumelles représente, non le rapport «centre-périphérie», mais l'archétype de la danse sexuelle, celle de *Purusha* et *Prakriti.* L'immanence et l'invisibilité du centre est pour ainsi dire la raison d'être du mouvement réciproque des deux partenaires.

Là où Dieu se reflète, là se trouve un centre, physiquement aussi bien que métaphysiquement; or Dieu se reflète dans et par le soleil, c'est-à-dire que sa « présence » dans ce dernier est éminemment plus directe que sa présence dans les planètes; certes, « Dieu est partout », mais cette immanence ne saurait abolir la hiérarchie des degrés de présence. S'il n'y avait pas de centre, l'espace ne serait pas l'espace.

En un certain sens, le principe d'absoluité signifie que les choses sont ce qu'elles paraissent ; le principe de relativité signifiant au contraire qu'elles sont autres que leur apparence. Et c'est précisément en vertu du principe d'absoluité que la perspective de Ptolémée est légitime et efficace dans son ordre, celui des apparences humainement naturelles, et de ce fait concrètement symboliques [21] ; au demeurant, en partant de l'idée que c'est Copernic qui a matériellement raison et que les géocentristes n'accordent pas au soleil son dû, n'oublions pas que leur perspective comporte elle aussi un élément d'héliocentrisme puisqu'ils admettent la primauté de l'astre solaire, ce dont toutes les mythologies, et non moins l'astrologie, fournissent une preuve patente[22].

Il y a aussi, à l'appui de notre thèse de l'irréversibilité du rapport soleil-planètes, ou centre-périphérie, le culte quasi universel du soleil : la Danse du Soleil des Indiens d'Amérique, par exemple, se réfère à une influence spirituelle que l'astre solaire peut communiquer réellement; il s'agit là, non d'un symbole arbitrairement imaginé, mais d'un véritable sacrement cosmique, donc d'une puissance relevant d'un mode d'immanence divine.

*
* *

Parler des énigmes de l'espace, c'est impliquer celles du temps : de toute évidence, le phénomène du mouvement physique est à la fois spatial et temporel, et c'est précisément cette connexion que vise la théorie einsteinienne de la relativité. S'il y a de l'absolu dans la condition spatiale, il y en a aussi dans la condition temporelle : ce qu'est le point ou le centre pour la première, l'instant ou le présent - ou l'origine - l'est pour la seconde.

En admettant que l'origine de l'Univers physique ait été une « explosion » cosmogonique[23], on n'aura pas de peine à admettre également que c'est le lieu quasi surnaturel de l'explosion qui demeure le centre de l'espace; l'Univers aurait alors la forme d'une écorce sphérique en expansion, et située entre deux vides, un « intérieur» et un «extérieur». L'« événement » divin fut comme la cristallisation subite d'une solution chimique sursaturée, à la suite du «trop-plein» de la tendance « existenciante » de l'Etre; l'explosion coïncidant avec l'origine du temps, lequel «se résorberait» finalement dans l'apocatastase ou le *mahâprâlaya*[24]. Et c'est après le « Sois! » créateur initial que pouvaient survenir les « incarnations » créatrices, par vagues successives et à la fois par « émanation »

21 Aussi faut-il distinguer entre une apparence de cet ordre et une illusion d'optique accidentelle : un mirage dans le désert n'a pas le même fondement ni par conséquent les mêmes « droits » que l'apparent parcours du soleil.

22 Une remarque marginale: le fait que l'héliocentrisme moderne coïncide avec l'effondrement d'une sagesse antique et l'éclosion d'un «humanisme» de plus en plus scientiste et athée, est indépendant de l'héliocentrisme en soi, lequel aurait pu donner lieu à une cosmologie spirituelle pour le moins aussi valable que le système ptoléméen.

23 *The big Bang*, dans le jargon de certains scientistes anglo-saxons.

24 Le retour à la « Nuit de *Brahma* »; la réintégration terminale.

et par *creatio ex nihilo* : par émanation *ab intra*, et non par évolution *ab materia ;* par création *ex nihilo,* et non à partir d'une substance préexistante[25].

Le temps comporte essentiellement des cycles - donc un rythme - avec des phases-sommets qui correspondent à ce qui dans l'espace est central et marque l'absoluité; ou encore, l'étendue spatiale exprime l'Infini en mode statique, tandis que l'étendue temporelle l'exprime en mode dynamique; de même, mutatis mutandis, pour le point et l'instant, ou pour le centre et le présent. Toutes ces considérations indiquent à leur manière qu'une physique intégrale ne saurait se dissocier de la métaphysique[26], science de l'Absolu précisément.

---

25 La création d'Adam « de terre » implique, d'une part que cette terre est créée *ex nihilo*, et d'autre part que le phénomène humain est totalement - et surnaturellement - indépendant de cette substance, laquelle ne pouvait rien produire.

26 Comme le prouve par exemple la divergence entre les partisans du déterminisme et ceux de l'accidentalisme, sans parler des impasses de la biologie, lesquelles relèvent en partie de cette fausse alternative.

MAHÂSHAKTI

Le terme *shakti* signifie fondamentalement l'énergie efficiente du Principe suprême envisagé en soi ou à tel degré ontologique. Car le Principe, ou disons l'Ordre métacosmique, comporte des degrés et des modes en vertu de la Relativité universelle, *Mâyâ*, dans laquelle il se réverbère.

Sur le plan de la vie spirituelle, ce même terme de *shakti* signifie l'énergie céleste qui permet à l'homme d'entrer en contact avec la Divinité, au moyen de rites appropriés et sur la base d'un système traditionnel. Essentiellement, cette divine *Shakti* secourt et attire : elle secourt en tant que « Mère », et elle attire en tant que «Vierge»; son secours descend du Ciel sur nous, tandis que son attraction nous élève vers le Ciel. C'est-à-dire que la *Shakti*, en tant que *pontifex*, d'une part confère la seconde naissance et d'autre part offre les grâces libératrices.

Dans l'Absolu, la *Shakti* est l'aspect d'Infinitude, lequel coïncide avec la Toute-Possibilité et engendre *Mâyâ,* la *Shakti* universelle et efficiente. L'Infinitude est la « Béatitude », *Ananda,* laquelle se combine en *Atmâ* avec *Sat,* l'« Être » ou la « Puissance [27] », et avec *Chit,* la « Conscience » ou la « Connaissance ». Nous pourrions dire aussi que le pôle *Ananda* est fonction des pôles *Sat* et *Chit,* comme l'union ou l'expérience est fonction des pôles objet et sujet; c'est de cette résultante que jaillit le Déploiement universel, la *Mâyâ* créatrice avec ses innombrables possibilités rendues effectives.

Peut-être faudrait-il prévenir ici certaines objections : on pourrait faire valoir en effet que *Mâyâ* n'a pas de cause parce que *Brahma* ou *Atmâ* ne saurait être la cause de quoi que ce soit; mais cette indépendance transcendante n'empêche nullement que, sous un autre rapport ou sous un autre angle de vision, *Mâyâ* est l'effet de l'Infinitude d'*Atmâ,* sans quoi elle serait un second Absolu. On pourrait objecter également que le Principe suprême n'a pas de parties et que les trois aspects mentionnés ne sauraient le constituer, ce qui est vrai, mais n'en est pas moins une façon de jouer avec les mots; en réalité, chacun des trois aspects *d'Atmâ* est l'Absolu et chacun contient d'une façon indistincte et en quelque sorte potentielle les deux autres; nous sommes ici à la limite de l'exprimable.

Shakti égale énergie, avons-nous dit; peut- être n'est-ce pas trop s'avancer que de dire que l'énergie comporte essentiellement deux pôles ou fonctions - et nous pensons ici *a priori* à l'énergie physique -, à savoir l'explosivité et l'attractivité, et que tous les autres modes, telles la rotation d'un corps autour de son axe ou la révolution d'un corps autour d'un autre, ne sont que des effets des deux puissances fondamentales mentionnées; l'un comme l'autre comportant d'ailleurs trois modes, à savoir la potentialité, la virtualité et l'effectivité, ce qui concerne l'explosivité d'une façon plus immédiatement saisissable que l'attractivité. C'est d'une manière analogue - *mutatis mutandis* - que *Mâyâ* « respire », ou « danse », ou « tisse » l'Univers; non le monde physique seulement, mais l'ensemble des «enveloppes» *d'Atmâ*. Tout dans le mouvement du macrocosme, et non moins des microcosmes, est *a priori* projection et attraction; chacun des deux principes pouvant être conçu en sens manifestant ou en sens

27 L'« Être », et de même l'« Existence », est « Puissance » par définition; dans l'ordre physique, la masse implique l'énergie; toute matière comporte une force potentielle.

réintégrant. Dieu est un « centre » sous le rapport de son absoluité, et un « espace » sous celui de son infinitude; semblablement, le monde est un « centre » au point de vue de sa « pesanteur » existentielle, et un « espace » par son indéfinité.

Il y a dans le mouvement des corps célestes deux énigmes - nous y avons fait allusion -, à savoir la rotation d'un corps autour de son axe et la révolution de ce même corps autour d'un autre corps; symboliquement parlant, la rotation peut se référer au cœur et partant au Soi immanent - à *Atmâ* « contenu » en *jivâtmâ* - tandis que la révolution se réfèrera à l'Être, donc au Principe transcendant, à *Atmâ* ou *Ishwara* considéré en soi. C'est dire que l'axe de la planète correspond, dans le microcosme humain, au Cœur-Intellect, et le soleil, dans le macrocosme, au Principe divin ; cette analogie ne peut pas ne point manifester une causalité ontologique, étant donné qu'un symbole direct ou intrinsèque prolonge à sa manière concrètement ce qu'il symbolise. Et qui du mouvement, dit énergie, et par conséquent *Shakti*.

La *Shakti* en tant que puissance libératrice immanente et latente - ou en tant que potentialité de libération - est appelée *Kundalinî*, « Enroulée », du fait qu'elle est comparée à un serpent endormi; le réveil s'effectue, dans le microcosme humain, grâce aux pratiques yogiques du tantrisme. Ce qui signifie, au point de vue de la nature des choses ou de la spiritualité universelle, que l'énergie cosmique qui nous libère fait partie de notre être même, nonobstant les grâces que la *Shakti* nous confère, par miséricorde, « du dehors », et sans lesquelles il n'y a pas de Voie. Au demeurant, même que *Mahâshakti* ou *Parashakti* - 1' « Énergie productrice suprême» - égale l'aspect féminin de *Brahma* ou *d'Atmâ,* de même *Kundalinî* donne lieu à une divinisation qui la fait l'égale de la *Maya* créatrice.

*
* *

La tradition hindoue nous enseigne qu'au sommet de la Manifestation cosmique, donc dans son secteur encore divin[28] la Féminité-Principe est la trinité Saraswatî-Lakshmî-Pârvatî, en face de la trinité masculine Brahmâ-Vishnu-Shiva. Saraswatî est le génie de la Sagesse; Lakshmî, celui de la Bonté, de la Beauté, du Bonheur; et Pârvatî, du moins sous son aspect terrible - et elle est alors Dûrga ou Kâli -, le génie de la Rigueur, donc du châtiment divin[29]. Pour bien saisir le sens de ce mystère, il importe de ne pas perdre de vue la structuration ontologique dont voici le schéma.

La Toute-Possibilité implique non seulement la Béatitude, la Plénitude, la Richesse inépuisable, mais aussi le Débordement ou la Projection et, en fonction de celle-ci, l'Éloignement et l'Appauvrissement. A mesure que le Débordement manifestant ou cosmogonique s'éloigne de sa Source divine, il subit le sort de tout rayonnement, en ce sens que ses rayons en s'éloignant s'amenuisent, et alors intervient le mystère du mal : le rayon cosmogonique tend à se pervertir en fin de compte, c'est-à-dire qu'il devient luciférien et tend à se faire Dieu; d'où cette réaction divine qu'est la *Shakti* terrible et vengeresse, Kâli la « Noire [30] ». Il faut se rappeler ici la doctrine des trois *gunas,* les trois tendances cosmiques

---

28 Divin parce que « céleste » et non « terrestre »; ou disons: au-delà du *samsara*, de la « transmigration », mais néanmoins compris dans la création.

29 *Pârvatî* comporte deux aspects opposés, comme *Shiva* qui personnifie à la fois l'ascétisme et l'érotisme; paradoxe dont la clef pourrait être l'ancienne mythologie dravidienne.

30 A qui certains *shâktas* vouaient autrefois un culte sanguinaire afin de l'apaiser, ou d'épuiser les possibilités réparatrices qu'elle exige.

résultant de la Substance universelle, *Prakriti*[31] : ce sont, premièrement *sattva,* la tendance qui est lumineuse et ascendante; deuxièmement *rajas*, celle qui est ignée, horizontale et expansive; troisièmement *tamas,* celle qui est obscure et descendante. Or la *Shakti* terrible, Dûrga ou Kâli, correspond à *tamas*, non parce qu'elle serait mauvaise en elle-même - la sainte colère est en soi un bien -, mais parce qu'elle est la réaction divine à ce qui est mauvais, à savoir le luciférisme du monde; comme Shiva son époux, elle est le génie de la transformation et de la destruction, ou plutôt, elle participe à cette fonction d'une manière efficiente. On pourrait dire aussi que Dûrga préside avec Shiva à la condition temporelle et à l'évanescence des choses, tandis que Vishnu-Lakshmî préside à la condition spatiale et à la conservation.

Résumons-nous : le Principe, en se projetant dans *Maya*, se manifeste, mais en même temps, en vertu de l'éloignement cosmogonique, il tend à se faire « autre que lui-même », d'où le mal dans le monde et par conséquent l'intervention de la *Shakti* terrible. Tout cela parce que la Toute-Possibilité ne peut pas exclure l'apparente négation de l'Être nécessaire.

A priori, Lakshmî est la déesse de la beauté et du bonheur; en tant que Mahâlakshmî, la Lakshmî Suprême, elle est la fontaine de toutes les bénédictions; elle oblige Vishnu à pardonner aux hommes leurs faiblesses et leurs péchés, comme l'atteste cette formule: « En tant que Père, Vishnu est le Justicier; en tant que Mère (Lakshmî) Il est Celui qui pardonne[32]. » Selon les advaïtins, c'est seulement par la grâce de Mahâshakti - la *Shakti* Suprême - que l'homme peut dépasser la *Maya* cosmique et obtenir ainsi la réalisation de « l'Un sans second », *l'Advaïta* précisément[33].

De toute évidence, le shaktisme a une portée universelle ; ce que la *Shakti* médiatrice est pour les Indiens, Isis le fut pour les Égyptiens. Apulée rapporte cette prière égyptienne : « En vérité, Tu es la salvatrice sainte et éternelle du genre humain, toujours prête à aider les mortels; et Tu apportes le doux amour d'une mère aux épreuves des infortunés. » Et un sanctuaire d'Isis à Rome porte cette inscription: « Toi, Isis, Tu es la salvation de tes adorateurs. »

*
* *

Pour d'évidentes raisons, il existe un certain rapport entre l'idée de *Shakti* et le tantrisme; au sujet de celui-ci, il importe de relever que, loin d'être un hédonisme gratuit, il a au contraire des exigences sans lesquelles il ne saurait constituer une méthode spirituelle. Tout d'abord, le tantrisme présuppose l'intuition de la transparence métaphysique des phénomènes et par conséquent le sens des réalités archétypiques; sur cette base, il peut réaliser l'intégration des plaisirs naturels et normaux, et partant légitimes, dans la voie vers les archétypes et le Souverain Bien. Il opère essentiellement avec la beauté, qui est objective, et la jouissance, qui est subjective : beauté visuelle, auditive ou mentale, c'est-à-dire formes, sons et paroles; et jouissance de l'odorat, du goûter et du toucher, car même l'expérience d'une gorgée d'eau fraîche peut évoquer une analogie cosmique et céleste, ce qui revient à

---

31 La *Shakti* de *Purusha*, l'Intellect divin créateur; *Purusha* et *Prakriti* étant les deux pôles *d'Ishwara*, de l'Être créateur, révélateur, rémunérateur et justicier; donc du Dieu personnel.

32 Shankarâchârya: « Je t'implore (ô Lakshmî) de me regarder avec tes yeux de grâce, comme en passant, et cela me suffira pour obtenir ton flot de faveurs, ô ma Mère. » Ajoutons que le culte de la *Shakti* a été institué par Shankara dans ses monastères, ce qui est d'autant plus remarquable que *l'Advaita-Vedânta* procède par élimination, et la méthode shaktique au contraire par sublimation.

33 Mentionnons ici la *Shakti* en tant que *dâkinî*: les diverses *dâkinis* représentent tous les aspects possibles de *Mâyâ*, des célestes jusqu'aux infernaux; toujours nues et dansantes, elles peuvent être des furies maléfiques et sanguinaires aussi bien que des anges protecteurs. La *Dâkinî* suprême coïncide avec la *Bodhi*, l' « Illumination », à laquelle l'adepte doit s'unir quasi « sexuellement » - c'est-à-dire existentiellement, avec le cœur - pour être sauvé de la ronde des existences.

dire qu'il n'y a pas que la privation qui puisse avoir une valeur spirituelle, n'en déplaise aux partisans de l'ascétisme exclusif. Encore une fois, l'intégration de l'agréable dans la spiritualité n'est pas gratuite et ne saurait l'être : d'une part, l'expérience intériorisante de la beauté présuppose la noblesse de l'âme, ce qui n'est pas peu dire, et d'autre part, l'expérience analogue du plaisir sensoriel exige la tempérance, donc un caractère sobre qui n'admet aucun excès. Dans le cas de la beauté, la condition morale complémentaire est analogue au contenu, car seule une belle âme a droit à une belle expérience ; tandis que dans le cas du plaisir quelconque, la condition morale est opposée au contenu, car ne peut jouir légitimement que celui qui sait sacrifier. Il n'y a pas de voie en dehors de la vérité et de la vertu, quelles que puissent être les apparences au point de vue d'un moralisme formaliste et conventionnel ; ce qu'il faut souligner ici, c'est que la perspective tantrique ou shaktique se fonde, non sur des règles dictées par telle opportunité sociale, mais sur la nature des choses. Cette nature est de substance divine et ne se révèle qu'à celui qui sait voir les choses divinement, avec le regard de l'homme primordial[34].

Quelques éclaircissements concernant l'amoralisme tantrique ou shaktique s'imposent ici. L'idée fondamentale, qui n'est pas responsable de telles déviations subséquentes, est que seule l'action intérieure ou intériorisante est parfaite, et non l'action même bonne qui se situe à l'extérieur sans pouvoir en sortir; d'où la substitution apparemment immorale de l'alternative « intériorité ou extériorité» à l'alternative morale « bien ou mal ». Mais il ne suffit pas que l'acte soit intérieur, il faut encore qu'il soit objectivement dirigé vers l'Absolu et subjectivement libre de toute motivation égoïste ; il doit combiner la transcendance et l'immanence, car dans la parfaite intériorité, au « fond du cœur », qui est le « royaume de Dieu », le sujet comme l'objet dépassent l'ordre créé, donc le monde et le moi respectivement. Tout cela permet de comprendre des sentences soufies comme les suivantes : « Tout est maudit dans le monde, sauf le souvenir de Dieu»; et «Les bonnes actions des profanes (*awwâm*) sont les mauvaises actions des sages (*ârifûn*). » C'est pour cela que les soufis apprécient, non *a priori* l'action religieuse accomplie en vue du salut personnel, mais l'action qui coïncide avec une prise de conscience désintéressée, mais libératrice, de la Réalité suprême ; les actions religieuses ne jouant dans ce contexte que le rôle d'adjuvants, en fait indispensables dans la plupart des cas[35]. Quoi qu'il en soit, on comprendra dans quel sens la doctrine islamique peut enseigner que les prophètes - et on pensera avant tout à David, à Salomon et à Mohammed - sont exempts de péchés; mais non d'erreurs extrinsèques et accidentelles, donc purement «extérieures».

Toutes ces considérations ne sauraient signifier le moins du monde que l'ascétisme ne soit pas une méthode pleinement valable; ce qu'il s'agit de comprendre, c'est qu'au point de vue de la vérité totale, l'ascétisme exclusif n'est pas la seule voie possible, et aussi, que la voie de l'« abstraction » ou de l'élimination peut se combiner avec celle de l'« analogie » ou

---

34 L'alternative chrétienne entre la « chair » et l'«esprit» nous permet de rappeler ici que la corporéité n'est pas chose mauvaise en soi, malgré une disgrâce relative qui s'est attachée à elle en raison de la « chute ». Selon un enseignement de la cabale - relevé par le théosophe Oetinger et repris par Schelling - l'état corporel est l'aboutissement de l'autorévélation progressive de Dieu ; il est ainsi une perfection, non une imperfection. A noter que la dixième et ultime *sephira,* dans ce processus, est une hypostase féminine, la « Fille »; donc un aspect de *Mahâshakîi,* comme l'est également - en judaïsme - la *schekhina,* la Présence divine.

35 Rien n'est plus absurde que de prétendre que la recherche du salut est de l'« égoïsme »; *a priori*, elle est même un devoir pour l'homme, mais au point de vue de la conscience métaphysique de notre nature, elle n'en est pas moins une limitation, dans la mesure du moins où elle est exclusive. Vivekânanda voulait qu'on ne s'intéresse qu'au salut des autres, ce qui est un non-sens, car ne peut sauver les autres que celui qui se sauve lui- même; et sauver les autres, c'est leur montrer comment se sauver soi-même, *Deo Juvante.*

de la sublimation. Au point de vue de cette seconde perspective, nous aimerions relever la dimension suivante: il y a, en spiritualité hindoue, une topographie symboliste des corps divins; c'est ainsi que Shankarâchârya, qui pourtant fut un ascète - mais sans étroitesse d'esprit -, s'exprime en ces termes : « O Mère ! Puissions- nous être soulagés de tous nos chagrins par tes seins, dont coule toujours du lait et que sucent à la fois Skanda et Ganesha, tes fils! » Or le premier est le dieu de la guerre, et le second, celui de la science; ce qui signifie que Mahâshakti offre de la nourriture spirituelle aux *kshatriyas* comme aux *brâhmanas*[36].

Peut-être devrions-nous mentionner ici - en connexion avec le mystère d'intériorité dont nous avons parlé plus haut - la puissance du *mantra*, de la parole en son essence « increéée », donc intérieure ou cardiaque *a priori*, et intériorisante au point de vue de l'ego extérieur. Le *mantra* est un substitut révélé du son primordial; purificateur et salvateur, il est une manifestation de la *Shakti* en tant que puissance d'union.

*

* *

Dans le bouddhisme du Nord, le principe shaktique se manifeste par la déesse Kwan-Yin aussi bien que par la Târâ[37]. Kwan-Yin - la Kannon du bouddhisme japonais - est dérivée du *bodhisattwa* Avalokitêshwara, génie suprême de la Miséricorde; cette qualité ou cette fonction explique la féminisation de l'hypostase.

Quant à la Târâ, elle est dérivée de *Prajnâ-pâramitâ,* la « Sagesse transcendante » ; elle est « Mère de tous les Bouddhas » et « Salvatrice », donc *Shakti*. C'est ainsi que Marie a été qualifiée de « Mère de tous les Prophètes » et de « Corédemptrice »; sans oublier l'épithète - à vrai dire fort elliptique - de « Mère de Dieu ».

Ce dernier exemple nous montre que la *Shakti* peut être une personne humaine, une femme terrestre et *a posteriori* céleste; d'autres exemples, relevant du monde hindou, sont Sîtâ et Râdhâ, que l'on invoque parfois ensemble avec Râmâ et Krishna, d'où les noms Sîtârâm et Râdhâkrishna. Dans le bouddhisme, il faut mentionner, à part les *bodhisattwas*, la grande figure de Mâyâ, la mère du Bouddha, que le *Buddha-Karita* d'Ashvagosha décrit ainsi : « Il (le roi Sakya) avait une reine appelée Mâyâ, comme pour dire qu'elle fut libérée de toute illusion *(mâyâ);* une splendeur procédant de sa splendeur, comme la magnificence du soleil libéré de toute influence obscurcissante; une reine suprême dans l'assemblée de toutes les reines. Elle fut comme une mère pour ses sujets [...] et elle fut la plus éminente des déesses pour le monde entier. Mais ayant contemplé la grande gloire de son nouveau-né (le Bouddha) [...] la reine Mâyâ ne put supporter la joie qu'il lui apporta; et pour ne pas en mourir, elle monta au Ciel. » C'est ainsi que la Mère du Bouddha, comme la Mère du Christ, a un double message : sa propre nature et son enfant ; les deux prodiges étant des puissances d'ascension

36 D'autres exemples tirés du même hymne - intitulé « Inondation de la Splendeur divine » *(Saundarya Lahari*) - sont les suivants: «O Bannière et Victoire du Roi de la Montagne (Shiva)! Nous n'avons pas l'ombre d'un doute que tes deux seins sont des cruches faites de rubis et emplies *d'amrita,* du breuvage d'immortalité!... O Fille de la Montagne! Indescriptible et unique est la gloire de ton ombilic, lequel en vérité est un tourbillon à la surface du fleuve Gange... et lequel est la cavité où brûle le feu invincible de Kama Deva, le dieu de l'amour qui tire des flèches faites de fleurs!» - Le *Srimad-Bhagavatam* contient des symbolismes analogues décrivant le corps de Vishnu.
37 Nous employons ici le mot « déesse » d'une façon symbolique et approximative, pratique si l'on veut, étant donné que le bouddhisme exclut l'idée d'une divinité personnelle. Quant aux *bodhisattwas,* ils correspondent, d'une part aux archanges et d'autre part - plus ordinairement et *a priori* - aux grands saints qui sauvent les âmes et qui ensuite entrent dans l'« iconostase » céleste.

et de libération. Le premier de ces messages est multiple et perpétuel, c'est une pluie inépuisable de grâces; le second est unique et historique, à savoir la maternité divine[38].

La question pourrait se poser si des personnifications humaines de la *Shakti* se produisent en toute religion ; on peut l'affirmer pour des manifestations plus ou moins secondaires, mais non pour des manifestations suprêmes comme celles que nous venons de mentionner. Dans le monde chrétien, un exemple des plus éminents du degré secondaire est sainte Marie-Madeleine, qui combine les principes Eve et Marie, ce qui implique pour sa personnalité une certaine dimension de mystère cosmique; sont spirituellement caractéristiques également la solitude, la nudité, la lévitation par les anges.

L'islam, dans le Coran, reconnaît une éminence suprême à Marie; le chiisme semble l'attribuer également à Fâtimah - fille du Prophète et mère de tous les chérifs - ou même à elle seule pour des raisons qui relèvent d'une sotériologie très particulière. Quoi qu'il en soit, il n'y a rien d'étonnant à ce que l'islam, étant donné sa perspective monothéiste fort rigoureuse, soit peu enclin à faire état d'une « divinité humaine », bien qu'il lui arrive de le faire d'une manière indirecte ou implicite.

*
* *

D'après le Coran, les noms *Allah* et *Rahmân* sont quasi équivalents : « Appelez-le *Allâh* ou appelez-le *Rahmân*, à lui sont les plus beaux noms»; ce qui indique le caractère pour ainsi dire shaktique du nom *Rahmân*. Le nom *Rahîm,* «Miséricordieux», prolonge en quelque sorte le nom *Rahmân*, «Clément»; il le prolonge en vue des créatures, et c'est en ce sens qu'on enseigne que *Allâh,* qui est *Rahmân* en sa Substance, est *Rahîm* en fonction de la création, ou «depuis» celle-ci. La grande *Shakti,* en Islam, est la *Rahmah:* elle est la Bonté, la Beauté et la Béatitude de Dieu[39].

Il y a en outre des formes plus particulières de la *Shakti*, telles la *Sakînah,* 1' « apaisement » ou la « douceur », et la *Barakah*, la « bénédiction » ou l' « irradiation de sainteté », ou encore l'« énergie protectrice »; autant d'images de la Féminité céleste, de la *Shakti* bienfaisante et salvatrice.

A un tout autre point de vue, on peut dire que la perspective shaktique se manifeste dans l'islam par la promotion sacrale de la sexualité[40]; ce caractère met l'islam en opposition consciente et abrupte avec la perspective exclusivement sacrificielle et ascétique du christianisme, mais le rapproche du shaktisme et du tantrisme, du moins sous le rapport envisagé[41]. D'après un *hadîth, «* le mariage est la moitié de la religion »; c'est-à-dire - par analogie - que la *Shakti* est le « prolongement » du Principe divin; *Mâyâ* « prolonge » *Atmâ*. Connaître la femme - Ibn Arabî y insiste - c'est se connaître soi-même; et « qui connaît son âme, connaît son Seigneur ». Certes, l'âme humaine est une, mais la polarité sexuelle la

---

38 Dans le bouddhisme mahâyânique, nous rencontrons en outre la « Târâ blanche » et la « Târâ verte », toutes deux des princesses mariées au roi tibétain qui introduisit le bouddhisme dans son pays; elles incarnent deux modes différents et complémentaires de faveurs célestes.

39 A noter qu'en arabe - et le cas est analogue en hébreu - le mot *rahmah* dérive de la racine *rahim,* mot qui signifie «matrice», ce qui corrobore l'interprétation de la *Rahmah* comme Féminité divine, donc comme *Mahâshakti.*

40 Ce qu'indique même, fort paradoxalement, le voilement de la femme, lequel suggère un mystère et une sacralisation.

41 N'empêche que le christianisme comportait lui aussi une dimension quasi tantrique, à savoir la chevalerie, caractérisée par le culte de la « dame » et non moins par une dévotion particulière à la Vierge.

scinde à un certain degré; or la connaissance de l'Absolu exige la totalité primordiale de l'âme, ce dont l'union sexuelle est en principe le support naturel et immédiat, bien que de toute évidence cette totalité puisse se réaliser en dehors de la perspective érotique, car chacun des sexes comporte la potentialité de l'autre ; l'âme humaine étant une, précisément.

Selon Ibn Arabî, *Hiya*, « Elle », est un Nom divin comme *Hua*, «Lui»; mais il ne s'ensuit pas que le mot *Hua* soit limité, car Dieu est indivisible, et qui dit « Lui » dit aussi « Elle ». Il est vrai toutefois que *Dhât*, la divine « Essence », est un mot féminin, ce qui peut se référer - comme le mot *Haqîqah* - à l'aspect supérieur de la féminité : d'après cette façon de voir, qui est précisément celle du shaktisme hindou, la féminité est ce qui dépasse le formel, le fini, l'extérieur; elle est synonyme d'indétermination, d'illimitation, de mystère, et elle évoque ainsi l'« Esprit qui vivifie » par rapport à la « lettre qui tue ». C'est dire que la féminité au sens supérieur comporte une puissance sol- vante, intériorisante, libératrice : elle libère des durcissements stériles, de l'extériorité dispersante et des formes limitatives et comprimantes. D'une part, on peut opposer la sentimentalité féminine à la rationalité masculine - en moyenne et sans oublier la relativité des choses -, mais d'autre part, on oppose également au raisonnement des hommes l'intuition des femmes ; or c'est ce don d'intuition, chez les femmes supérieures surtout, qui explique et justifie en grande partie la promotion mystique de l'élément féminin ; c'est par conséquent aussi en ce sens que la *Haqîqah*, la Connaissance ésotérique, peut apparaître comme féminine[42].

Le Prophète a dit de lui-même : « La Loi *(Sharîah)* est ce que je dis; la Voie *(Tarîqah)* est ce que je fais; et la Connaissance *(Haqîqah)* est ce que je suis. » Or ce troisième élément, cet «être», évoque un mystère de féminité en ce sens que l'« être » dépasse le « penser », représenté, lui, par la masculinité en tant que celle-ci peut être conçue comme lunaire ; la femme offre un bonheur, non par sa philosophie, mais par son être. Le croissant lunaire est pour ainsi dire « assoiffé » de plénitude, celle-ci étant conçue comme solaire ; aussi la féminisation de la plénitude spirituelle s'explique-t-elle en partie par le fait que la métaphysique est tout naturellement entre les mains des hommes[43]. Mais il y a plus : le caractère féminin que l'on peut discerner dans la Sagesse résulte également du fait que la connaissance concrète de Dieu coïncide avec l'amour de Dieu; cet amour, qui dans la mesure de sa sincérité implique les vertus, est comme le critère de la connaissance réelle. Et c'est en ce sens que la *Shakti* salvatrice s'identifie à la fois à l'Amour et à la Gnose, à la *Mahabbah* et à la ***Haqîqah.***

Dans ses *Fuçûç el-Hikam* - au chapitre sur Mohammed - Ibn Arabî développe une doctrine somme toute shaktique et tantrique, en prenant pour point de départ le fameux *hadîth* sur les femmes, les parfums et la prière: les « trois choses qui ont été rendues aimables » au Prophète par Dieu. Ce symbolisme signifie tout d'abord que parmi les objets de l'amour, pour le mâle, la femme occupe le centre[44], tandis que toutes les autres choses naturellement

---

42 On trouve des échos de cette perspective dans la Bible, notamment dans le *Livre de la Sagesse* et dans *l'Ecclésiastique,* donc sous l'enseigne de Salomon, ce qui n'est pas dépourvu de signification, du moins au point de vue des cabalistes.

43 En allemand, le mot « soleil » - *die Sonne* - est au féminin, et le mot « lune » - *der Mond* - au masculin; ce qui évoque la perspective du matriarcat, du sacerdoce féminin, des femmes- prophétesses, et du shaktisme évidemment. Tacite fait état du grand respect que les Germains avaient pour les femmes. Et rappelons ici la fonction béatifique des walkyries, et aussi cette sentence quasi tantrique de Goethe: « L'Éternel-Féminin nous attire vers le haut » *(Dos Emg-Weibûche zieht uns hinan).*

44 A noter qu'en mystique soufie la Présence divine, ou Dieu lui-même en tant qu'objet d'amour ou de nostalgie, est volontiers présenté comme une femme. Citons le Dîwân du Shaykh El-Allâwî : « Je m'approchai de la demeure de Laylâ, en entendant son appel. O puisse cette voix si douce ne se taire jamais! Elle (Laylâ) m'accorda sa faveur, m'attira vers elle, et m'introduisit dans son enclos; puis elle m'adressa des paroles pleines d'intimité. Elle me fit asseoir près d'elle, plus près encore s'approcha, et retira le vêtement qui la voilait à mes regards ; elle me mettait hors de moi, m'émerveillant par sa beauté... Elle me changea et me transfigura, me

aimables - tels un jardin, une pièce de musique, une coupe de vin - se situent dans la périphérie, ce qu'indiquent les « parfums » ; la prière représentant l'élément quintessentiel - le rapport avec le Souverain Bien - qui donne un sens à tout le reste. Or selon Ibn Arabî, l'homme, le mâle, aime la femme comme Dieu aime l'homme, l'être humain; car le tout aime sa partie, et le prototype aime son image; ce qui implique métaphysiquement et mystiquement le mouvement inverse, allant de la créature au Créateur et de la femme à l'homme. Qui dit amour, dit désir d'union, et l'union est un rapport de réciprocité, que ce soit entre les sexes ou entre l'homme et Dieu.

L'homme, en aimant la femme, tend inconsciemment vers l'Infini, et il doit *ipso facto* apprendre à y tendre consciemment, en intériorisant et en sublimant l'objet immédiat de son amour; de même la femme, en aimant l'homme, tend en réalité vers l'Absolu, avec les mêmes virtualités transpersonnelles.

*

* *

Dans le monde spirituellement lointain des Indiens d'Amérique - mais c'est somme toute celui du chamanisme mongol - une personnification caractéristique de la *Shakti* est la « Femme-Bisonne-Blanche » qui apporta le Calumet à la tribu des Indiens Lakota[45]. Dans sa substance céleste, elle est la déesse Wohpé, laquelle est l'équivalent de Lakshmî; dans son apparition terrestre, elle s'appelle Pté-San-Win, la « Bisonne-Blanche » précisément. Il y a quelques siècles peut-être - nul ne connaît le temps ni le lieu - elle apparut sur Terre vêtue de blanc ou de rouge, ou toute nue suivant une autre tradition ; la couleur blanche, comme la nudité, se référant à la primordialité, et la couleur rouge, à la vie, au succès, au bonheur. Et c'est toujours la déesse Wohpé qui porte vers le Ciel la fumée du Calumet, ce nuage qui contient les offrandes et les prières des hommes ; les offrandes, parce que le tabac sacré est fait de divers ingrédients symbolisant les éléments de l'Univers, car la prière de l'individu doit être implicitement celle de la collectivité et même celle du monde entier.

Le rite du Calumet évoque le symbolisme de la fumée sacrificielle, celle qui monte des autels : toute fumée rituelle est un support de la grâce ascendante offerte par la *Shakti* miséricordieuse; de même pour l'encens qui porte nos louanges vers le Ciel. Chez les Peaux-Rouges, l'encens - en fait l'herbe aromatique de la prairie - a une fonction purificatrice: on purifie avec de la fumée tout objet sacral avant son usage, y compris le corps humain avant un rite tel que la Danse du Soleil. La fumée est la matière sacramentelle qu'utilise la Médiatrice céleste ; l'encens est comme un voile qui à la fois enveloppe et manifeste le corps invisible de la déesse.

La fumée est une image du souffle; si la fumée rituelle est sacrée, notre souffle l'est *a fortiori* dès lors qu'il véhicule le Souvenir de Dieu. Et il y a également un rapport entre la fumée et le parfum; dans l'encens - y compris celui des Indiens - les deux symbolismes se combinent. Le parfum exprime ce qu'on appelle en arabe la *barakah*, laquelle n'est autre que

marqua de son propre sceau, me pressa contre elle, m'accorda une station unique et me nomma de son nom.» La «dimension divine» est appelée Laylâ, «Nuit», à cause de sa qualité *a priori* non manifestée; ce qui fait penser à la couleur sombre de Pârvatî et aux Vierges noires de l'art chrétien, et aussi, en un certain sens, à la rencontre nocturne entre le Christ et Nicodème.

45 On rencontre sans doute chez d'autres Indiens des récits analogues, sinon le même récit. Le symbolisme général prime en tout cas le « mythe » particulier.

le parfum céleste ou spirituel ; il émane non seulement des saints et des choses sacrées, mais aussi de tout ce qui est agréable à Dieu, telles les bonnes actions ou les attitudes vertueuses.

On aime les fleurs pour leur parfum autant que pour leur beauté; or ces deux qualités se rapportent à la féminité et par conséquent à la *Shakti* ; la beauté réjouit le cœur et l'apaise, et le parfum fait respirer, il évoque l'illimitation et la pureté de l'air; la «dilatation de la poitrine», comme on dirait en mystique soufie.

*
* *

Pour les hindous, toute femme vertueuse ou belle est à sa façon une manifestation de la *Shakti* ; et si l'on peut dire que la vertu est une beauté morale, on peut dire également que la beauté est une vertu physique. Le mérite de cette vertu revient au Créateur, et par participation aussi à la créature si elle est moralement et spirituellement à la hauteur de ce don; c'est-à-dire que la beauté et la vertu, d'une part appartiennent *a priori* à Dieu et d'autre part, par là même, exigent une mise en valeur spirituelle de la part de la créature.

La qualité de *Shakti* chez la femme présuppose la qualité de *Deva* chez l'homme; celui-ci est par sa nature créateur et maître, à moins d'être perverti, mais même alors il garde les ombres de ses qualifications naturelles. Il va d'ailleurs de soi que chaque sexe participe - ou peut participer - du sexe opposé [46] ; la qualité humaine est une et elle prime le sexe, sans en abolir le moins du monde les capacités, les fonctions, les devoirs et les droits.

Les caractères de *Deva* et de *Shakti* indiquent que l'être humain, par définition, est une théophanie et qu'il n'a pas le choix de ne point l'être, pas plus qu'il n'a le choix de ne pas être *Homo sapiens.* La vocation humaine, c'est de réaliser ce qui fait la raison d'être de l'homme : une projection de Dieu et, par là, un pont entre la Terre et le Ciel ; ou un point de vue qui permet à Dieu de se voir à partir d'autre que lui, bien que cet autre, en dernière analyse, ne puisse être que lui-même, car on ne connaît Dieu que par Dieu.

(Ce texte est paru pour la première fois dans la revue *Connaissance des religions,* n° 1 du volume 5, juin 1989.)

46 C'est ce que montre graphiquement ce symbole fondamental qu'est le Yin-Yang chinois, lequel dans toutes ses applications exprime le principe de la réciprocité compensatoire.

L’ÉNIGME DE LA SUBJECTIVITÉ DIVERSIFIÉE

Parler d’une subjectivité diversifiée, donc multiple, est sans doute inévitable puisque le monde est ce qu’il est, mais c’est néanmoins une contradiction dans les termes du fait que la subjectivité et la pluralité s’excluent logiquement. En effet, le sujet connaissant est unique en face d’une multitude indéfinie d’objets connus ou à connaître, et cette unicité inamovible - bien qu’illusoire - a quelque chose d’absolu à son propre point de vue, celui de la conscience précisément; aucun individu ne peut cesser d’être « moi », et il n’y a empiriquement aucun « moi » autre que le sien. Le problème ne peut se résoudre que dans une réalité métaphysique dont l’invisible immanence élimine l’apparente absurdité d’un sujet d’une part unique par définition et d’autre part innombrable comme les objets; le sujet devient paradoxalement objet à son tour. Pour l’homme, même le Sujet divin est objet, sauf au sommet de l’union mystique, celui qu’envisage la gnose[47].

Nous pourrions dire aussi que la rencontre disproportionnée entre une subjectivité contingente, éventuellement anodine, et la multitude inépuisable des objets, prouve qu’il y a au fond de toute subjectivité un sujet proportionné à cette multitude vertigineuse ou à cette grandeur : à savoir le Sujet absolu précisément. Le prodige n’est pas dans les myriades d’objets qui peuvent en principe s’offrir à notre perception, il est dans la subjectivité en soi : « Le ciel et la terre ne peuvent me contenir - dit *Allah* selon un *hadîth* - mais le cœur du croyant me contient. »

*
* *

Il y a donc un Sujet absolu qui projette, d’une façon mystérieusement contradictoire, mais nécessairement homogène au fond, des sujets contingents; et cela nous amène à la question cruciale de la valeur de ces sujets, donc aussi de leurs droits et de leurs devoirs. Qui dit contingence, dit imperfection; la contingence même de la subjectivité multipliable exclut sa perfection, et c’est pour cela que la « nature humaine» du Christ a pu dire: «Que m’appelles-tu bon? Dieu seul est bon.» La contingence inclut des « plus » et des « moins », des inégalités et des fluctuations; il est impossible d’introduire l’absolu dans la contingence - sous peine de la « faire éclater » - à moins qu’il ne s’agisse d’une « absoluité relative », dont la possibilité, précisément, prouve que la contingence ne saurait être absolue et qu’elle se trouve forcément démentie, dans sa substance même, par des reflets de l’Être nécessaire.

La tradition islamique offre, elle aussi, un exemple de l’imperfection de la contingence : le Prophète demandait matin et soir cent fois pardon à Dieu, non parce qu’il avait péché, mais parce que, dans l’existence contingente, la perfection est impossible ; selon un *hadîth,* « l’existence est un péché auquel nul autre ne saurait être comparé », ce qui est une expression pour le moins audacieuse, mais lourde de sens. De même, quand tel saint chrétien affirme être le plus grand pécheur, on aimerait paraphraser cette expression en disant qu’il est l’homme

47 Dans l’Inde: le *jnâna*, non la *bhakti*. Dire que Dieu est « objet » signifie, non qu’il soit une « chose », mais qu’il est objet de connaissance.

qui a le plus conscience des aléas de la contingence; c'est dans le même sens qu'il faut interpréter l'idée que « le juste pèche sept fois par jour[48] ».

La subjectivité contingente et multiple est imparfaite, voire « pécheresse », avons-nous dit. Or il importe de distinguer entre une subjectivité contingente qui est terrestre et une autre qui est céleste: la première seule est imparfaite et instable, tandis que la seconde, tout en étant limitée également, est stable et exempte de péché en raison de la proximité divine qu'offre le climat paradisiaque. Les saints terrestres eux aussi se trouve englobés à un certain degré dans ce régime, avec la différence qu'ils ne sont pas exempts de « faux pas », que la tradition musulmane attribue même aux prophètes, pourtant jugés impeccables[49].

On aura vu qu'il serait faux de conclure, de ce qui précède, que dans la contingence, donc dans le monde, « tout est relatif », en ce sens qu'il n'y aurait aucune différence qualitative nettement tranchée ; une fois de plus nous avons recours à la notion du « relativement absolu », car il va sans dire que le Christ, tout en étant dans la contingence et tout en demandant « que m'appelles-tu bon? », est bon d'une façon totale, non partielle ou « relative » seulement. Au demeurant, aucun homme vertueux ne dira de lui-même qu'il est parfait, bien qu'il puisse savoir qu'il n'est pas mauvais - sans quoi il serait dépourvu d'intelligence - et qu'il a éventuellement le droit de se défendre contre l'injustice, donc contre l'erreur; car «il n y a pas de droit supérieur à celui de la vérité[50] ». Il est vrai que le Christ attache peu de valeur à la justification extérieure : il nous demande en somme de renoncer à notre « bon droit » et de ne veiller qu'à notre innocence devant Dieu ; or c'est là un point de vue ascétique et mystique qui ne saurait infirmer la perspective de l'autodéfense légitime, si fortement affirmée dans l'Ancien Testament, donc par Dieu lui-même ; tout chrétien en conviendra, et l'Histoire le prouve.

« Le royaume de Dieu est au-dedans de vous », c'est-à-dire dans la subjectivité spirituelle et partant transpersonnelle; s'il en est ainsi, quelle peut être la signification de notre vie extérieure, de nos contacts avec les êtres et les choses? C'est que les phénomènes positifs manifestent les trésors célestes que nous portons en nous-mêmes et nous aident à les découvrir et à les réaliser; ce que nous aimons, nous le sommes au fond[51] et c'est pour cela que nous l'aimons; le sujet le plus profond rejoint les rivages les plus heureux. Il faut avoir le sens de la beauté et le sens du sacré, et aussi - sur un plan beaucoup plus modeste - le sens du parfum divin dans les plaisirs naturels que nous offre la vie d'ici-bas, ce qui implique que nous en disposions avec noblesse. « Ils n'ont pas de vin », a dit la Sainte Vierge à Cana; cette parole peut s'entendre à plusieurs degrés, allant de notre droit à la vie terrestre jusqu'à nos devoirs en vue de la vie céleste.

---

48 David allait même jusqu'à dire que « mes péchés sont plus nombreux que les cheveux sur ma tête », ce qu'on ne saurait prendre à la lettre de la part d'un auteur de textes sacrés.

49 Le Coran (sourate « La Caverne », 60-82) contient l'histoire de la rencontre entre Moïse et un mystérieux personnage qui incarne cet «amoralisme», métaphysiquement nécessaire en raison du paradoxe inclus dans la Toute-Possibilité.

50 N'en déplaise à ces curieux « idéalistes » qui estiment que le mal est dans l'ego, jamais ailleurs; d'où un nivellement qui est toujours au détriment des bons et à l'avantage des mauvais.

51 Ce qui nous fait penser à cette sentence de saint Bernard : *O beata solitudo, o sola beatitudo* (« Ô bienheureuse solitude, ô seule béatitude »). Il s'agit de la paix en Dieu, que rien d'extérieur ne peut remplacer; cette paix qui est la substance même de notre identité la plus profonde.

*
* *

« Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne Dieu » : le Sujet absolu, en soi parfait, est descendu dans la contingence afin que celle-ci puisse réintégrer la perfection du Sujet absolu. « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie » : le Christ s'identifie à la Subjectivité divine, laquelle «s'incarne» dans le monde de la contingence, conformément à la tendance salvatrice du Souverain Bien. La parole patristique que nous venons de citer implique aussi que tel est le cas de toute théophanie humaine et prophétique, quel que soit le mode de sa manifestation; mais surtout et même *a priori*, cette parole signifie que celui qui est « Voie, Vérité et Vie » est le «Je» en soi, à savoir le Sujet-Principe; c'est-à-dire que la subjectivité comporte en sa substance infinie, du fait qu'elle débouche sur le divin Soi, une fonction illuminante et libératrice. Si «nul n'arrive au Père si ce n'est par moi », c'est que le « Moi » comme tel possède une virtualité salvatrice et unitive; toute subjectivité en tant que telle est en principe une porte vers sa propre Essence transpersonnelle[52]. Dieu est intrinsèquement « Je » ; il n'est « Lui » qu'extrinsèquement et au point de vue de l'homme, à moins qu'on n'emploie ce pronom personnel indépendamment de l'opposition « sujet-objet », pour désigner 1'« en soi » de la Réalité divine; le langage à termes objectifs ayant pour fonction, non seulement de marquer l'opposition complémentaire par rapport au pôle sujet, mais aussi - et beaucoup plus généralement - d'exprimer simplement ce qui est. Au demeurant, le pur Être et l'absolue Conscience coïncident: « Je suis Celui qui suis »; l'Être et la Conscience coïncident également avec la parfaite Béatitude: *Sat, Chit, Ananda*; « Être, Conscience, Félicité ».

Dieu est le Sujet unique et parfait et il entend réintégrer les sujets multiples et imparfaits; or cette multiplicité paradoxale, dans l'intention créatrice, comporte forcément aussi - indépendamment de l'aspect d'imperfection - une signification positive, à savoir précisément le jaillissement diversifiant et illimité de la Toute-Possibilité; jaillissement qui se produit en fonction du « désir » du divin Soi de se manifester afin que - en termes islamiques - le « Trésor caché » puisse « être connu » du dehors, à partir de la contingence, de la multitude, de la relativité; ou encore, afin que Dieu soit connu « dans » et « par » le monde aussi bien qu' « à partir » du monde. *Ad majorem Dei gloriam*, l'éventail divin s'ouvre dans la Joie et se referme dans la Paix.

Et cela nous permet d'ouvrir une parenthèse : le platonisme, qui est en quelque sorte « centripète » et unitif, débouche sur la conscience du Soi un et immanent; l'aristotélisme au contraire, qui est « centrifuge » et séparatif, tend à couper le monde - et avec lui l'homme - de ses racines divines. Ce qui peut servir la théologie en tant qu'elle a besoin de l'image d'un homme totalement impuissant en dehors des grâces dogmatiques et sacramentelles ; et ce qui a amené saint Thomas à opter pour Aristote - contre le platonisme de saint Augustin - et à priver le catholicisme de sa dimension la plus profondément métaphysicienne, tout en l'immunisant ainsi - selon l'opinion courante - contre toute tentation de «gnose». Quoi qu'il en soit, nous pourrions dire aussi, fort schématiquement, que Platon représente la dimension intérieure, l'extension subjective, la synthèse et la réintégration, tandis qu'Aristote représente la dimension extérieure, l'extension objective, l'analyse et la projection; n'empêche que même Aristote ne fut pas un rationaliste au sens moderne du mot. Pour les Anciens en effet, la « raison » est synonyme d'« intellect » : le raisonnement prolonge plus ou moins l'intellection, suivant le niveau de la matière traitée.

---

52 C'est en ce sens qu'un Râmana Maharshi a pu réduire tout le problème de la spiritualité à la seule question : « Qui suis- je?» Ce qui ne signifie pas - comme d'aucuns se l'imaginent - que cette question puisse constituer une voie; elle indique, d'une part l'état incommunicable du Maharshi, et d'autre part le principe de la subjectivité spirituelle, de la participation progressive au pur Sujet à la fois immanent et transcendant.

*
* *

La diversification de la subjectivité a pour conséquence évidente que, étant « tel sujet » et non le « Sujet comme tel », nous nous situons forcément dans telle ambiance et que nous subissons, par la force des choses, tel destin; c'est dire que nous relevons du particulier et non de l'Universel; de l'être possible et non de l'Être nécessaire ; du bien relatif et non du Souverain Bien. Vivant dans l'espace et le temps, il faut bien - en marge de notre station devant Dieu - se trouver quelque part à un moment donné et faire telle expérience; et il n'y a pas lieu de se troubler parce qu'on est telle personne plutôt que telle autre. Le tout est de garder, et de renforcer, le contact avec l'Universel, essence de notre particularité et partant de nos valeurs relatives.

Espace, temps, objet, sujet: se souvenir de Dieu, c'est prendre refuge auprès du Centre, du Présent, du pur Être, du Soi immanent, et par là même auprès de l'immuable Béatitude.

TRACES DE L'ÊTRE, PREUVES DE DIEU

Selon les théologies, les choses créées fournissent une preuve de Dieu : à partir des créatures, on conclut à l'existence d'un Créateur. Sur ce point comme sur d'autres, les théologiens admettent volontiers que la raison puisse étayer le dogme, sans qu'on doive leur reprocher pour autant l'atrophie intellectuelle généralisée qui justifie la scission de l'esprit en deux plans, la croyance et le raisonnement[53].

Pour le métaphysicien proprement dit, qui est somme toute l'esprit demeuré primordial - et ce n'est être désobligeant envers personne que d'admettre qu'il existe encore -, il ne s'agit pas, en face du mystère divin, de tirer telles «conclusions» de telles «preuves», il s'agit au contraire de «percevoir» le Réel transcendant à travers ses «signes» ou ses «traces»; c'est voir la Cause dans les effets, le Principe dans ses manifestations, les Archétypes ou les Idées dans leurs projections, le Nécessaire dans le possible.

Les phénomènes « prouvent », ou plutôt «manifestent», la Réalité divine par divers aspects : premièrement par leur existence pure et simple, deuxièmement par les catégories existentielles, tels l'espace et le temps, et troisièmement par les qualités, lesquelles différencient et hiérarchisent les choses, tels les éléments, les substances, les formes; viennent ensuite, en quatrième lieu, les facultés : vitales, sensorielles, mentales, morales et intellectuelles ou spirituelles. Nous pourrions mentionner même, cinquièmement, les phénomènes privatifs, en ce sens que l'absence d'un bien prouve, ou indique, la possibilité de présence de ce bien, *a contrario* et *ad majorem Dei gloriam;* absence qui ne peut être que relative, le mal absolu n'existant pas.

Mais il n'y a pas que les phénomènes objectifs, il y a aussi, et en un certain sens même avant tout, la subjectivité percevante, elle aussi «preuve de Dieu». La pluralité des sujets conscients et connaissants prouve, par sa contradiction même, l'unicité réelle d'un Sujet absolu sous-jacent; comme logiquement il ne peut y avoir qu'un seul sujet - la conscience du «moi» étant empiriquement unique - il n'y a en dernière analyse que le Sujet un qui soit concevable sans absurdité. En un mot, la pluralité de sujets percevants ne peut s'expliquer que par l'unicité d'un Sujet unique immanent.

Il n'est pas hors de propos de faire remarquer dans ce contexte que la grande contradiction du matérialisme, c'est qu'il est pensé; il n'est pas lui-même de la matière, il est un concept, donc quelque chose d'immatériel par définition. Le phénomène de la subjectivité - nous ne nous lassons pas de le dire - prouve concrètement l'absurdité de la thèse matérialiste, du fait que la nature même du penseur dément ce qu'il pense; autant déclarer «

53 C'est à cette infirmité devenue « naturelle » que se réfère *a priori* cette parole du Christ : « Bienheureux ceux qui n'auront point vu et qui auront cru. » *A posteriori*, elle se réfère à l'intégration de la volonté dans la connaissance: «voir», c'est connaître directement, et « croire », c'est se comporter comme si on avait déjà cette connaissance; c'est l'esprit de suite et la parfaite sincérité. L'unicité de l'Objet divin exige la totalité du sujet humain; cette totalité est la « foi ».

objectivement » que l'esprit humain est incapable d'objectivité, ou qu'il est vrai qu'il n'y a pas de vérité, et ainsi de suite[54].

*
* *

Mais revenons aux « signes » objectifs de Dieu: l'illimitation de l'espace, du temps, du nombre, de la différenciation formelle, bref l'illimitation cosmique tout court, indique par son apparente absurdité une dimension transcendante où le contresens peut et doit se résoudre; l'illimitation empirique et extrinsèque doit déboucher en quelque manière sur une illimitation principielle et intrinsèque, laquelle n'est autre que l'Infini métacosmique. D'une façon analogue à ce qui a lieu pour la subjectivité, l'illimitation des conditions spatiale et temporelle ne peut s'expliquer que par l'immanence d'une Infinitude-Principe, dont ces conditions sont des projections contingentes, et apparemment contradictoires puisqu'elles dépeignent l'Infini par et dans le fini.

Quoi qu'il en soit, nous pourrions imaginer l'espace comme un contenant sphérique: si on pouvait le traverser, on «tournerait en rond» en revenant, non au point de départ sans doute, mais à un endroit en quelque sorte parallèle à ce dernier, quant aux trajectoires imaginaires; c'est là du moins une façon d'exprimer la limitation nécessaire de l'illimité manifesté[55]. Du reste, il convient de ne pas perdre de vue que l'espace coïncide en fait avec l'éther, et le temps, avec l'énergie, dont les limites sont parfaitement concevables; l'expérience possible ou impossible de ces limites est une tout autre question. Dans le même ordre d'idées, nous dirons qu'il y a quelque chose de mystérieux et de sacré dans le point, l'instant, l'unité, la sphère: ce sont autant d'ouvertures vers des prototypes divins, à savoir le Centre, le Présent, l'Un, le Parfait; d'où leur portée pour ainsi dire sacramentelle. Les signes divins - les «preuves de Dieu» - sont dans la structure même du monde et des choses.

Donc, notre esprit perçoit intellectivement, et par conséquent intuitivement, l'Infini ou la Potentialité dans l'espace et le temps; l'Absolu ou l'Être nécessaire dans l'existence des choses, la Perfection ou le Bien dans les qualités et les facultés, et le suprême Soi dans le prodige de la subjectivité percevante[56]; au demeurant - l'importance de l'argument nous autorise à le répéter - le phénomène d'un «moi» empiriquement unique, mais en fait multiple, est tellement contradictoire - pourquoi est-ce « moi » qui suis moi, pourquoi« l'autre » est-il un autre [57] ? - qu'il débouche forcément, pour qui est sensible à l'essence des choses, sur

---

54 Les matérialistes, ou certains d'entre eux, veulent nous faire croire que le cerveau produit des pensées comme un organe sécrète des humeurs ; c'est passer à côté de ce qui fait l'essence même de la pensée, à savoir le miracle matériellement inexplicable de la subjectivité : comme si la cause de la conscience pouvait être un élément physique.

55 Quelqu'un a dit que deux lignes parallèles ne se rencontrent jamais, sauf dans l'infini, et comme celui-ci n'existe pas, elles restent séparées; ce qui est une bien curieuse combinaison de l'évident avec l'absurde. Nous dirons que la raison d'être du parallélisme est la séparativité, que par conséquent les lignes n'ont pas à se rencontrer, pas plus qu'un cercle n'est censé avoir des angles; si les deux lignes débouchent sur l'Infini, ce n'est pas pour se confondre, c'est au contraire pour rejoindre leur archétype, celui du parallélisme ontologique : *Purusha* et *Prakriti,* l'Essence créatrice qui contient les potentialités, et la Substance universelle qui les projette dans l'Existence.

56 Le *cogito ergo sum* cartésien s'arrête à mi-chemin; il faudrait ajouter : « Je suis, donc je suis Ce qui est », ou même : « L'Être est, donc je suis »; le mot « donc » indiquant ici, non une conclusion, mais un rapport de causalité intellectuellement « visible ».

57 Contradiction qui a amené Schopenhauer à penser qu'on ne peut réfuter le solipsisme, mais qu'on devrait mettre les solipsistes dans un asile. Le solipsisme est l'antipode démentielle de la doctrine védantine du Soi; il

l'intuition éblouissante du Sujet absolu, dont l'unicité à la fois transcendante et immanente est sans équivoque.

*
* *

A rigoureusement parler, le monde est un tissu de théophanies; il ne saurait rien être d'autre, sous peine d'inexistence, car exister, c'est exprimer l'Être, en soi ou dans ses potentialités. Ces théophanies - ces traces divines - sont plus ou moins indirectes, puisqu'elles ne sont pas surnaturelles; on pourrait objecter que dans ce cas le terme « théophanie » est abusif, mais nous l'employons pour marquer la nature la plus profonde de l'existence et de ses modalités[58]. Donc, toutes les théophanies naturelles sont indirectes, mais cette réserve ne saurait empêcher qu'elles puissent l'être plus ou moins, comme le prouve par exemple, dans l'ordre humain, la distinction entre le sacré et le profane. En dehors de cet ordre, cette distinction subsiste sous des modes appropriés, c'est-à-dire qu'il y a dans la nature des phénomènes qui relèvent analogiquement du sacré et d'autres qui demeurent étrangers à cette excellence, comme il y a des choses ou des créatures qui sont nobles et d'autres qui ne le sont pas; mais même celles-ci - et nous l'avons suggéré plus haut - ont un caractère théophanique sous le rapport du prodige de l'existence ou sous celui de qualités très générales. Aussi des ethnies très contemplatives, tels les hindous et certains Indiens d'Amérique, ont-ils une tendance à l'adoration universelle : à rendre hommage aux traces divines même dans les choses modestes; ce qui est un aspect de cette vertu pneumatique et primordiale qu'est le sens du sacré.

En percevant un signe-preuve du Principe divin, l'esprit contemplatif a deux réactions spontanées, à savoir l'essentialisation et l'intériorisation, la première étant objective, et la seconde, subjective : par la première, l'homme voit dans le signe ou dans la qualité ce qui est essentiel - l'intention divine si l'on veut - tandis que par la seconde, il trouve le signe ou la qualité dans sa propre âme; d'une part, « tout est pur pour celui qui est pur[59] », d'autre part, «le royaume de Dieu est au- dedans de vous». La première réaction se réfère à la transcendance, et la seconde, à l'immanence, bien que la transcendance concerne également ce que nous portons en nous-mêmes, et que l'immanence existe aussi en dehors de nous.

Donc, nous vivons dans un tissu de théophanies, dont nous faisons partie ; exister, c'est être un symbole; la sagesse, c'est percer le symbolisme des choses. Et peut-être devrions-nous rappeler ici la distinction entre un symbolisme qui est direct, concret et évident, et un autre qui - tout en étant traditionnel - est indirect, et plus ou moins arbitraire sous le rapport de l'adéquation formelle que, précisément, il n'envisage pas; le premier «manifeste» la réalité symbolisée, tandis que le second ne fait qu'« indiquer » un aspect fragmentaire, contingent ou accidentel de l'image choisie[60]. A un tout autre point de vue, nous dirons que le

---

montre en tout cas qu'il y a dans la conscience empirique de l'ego un élément existentiellement paradoxal, lequel, loin de donner droit à une conclusion insensée, en réalité ouvre la voie à la vérité libératrice. *Credo quia absurdum.*

58 D'une façon analogue, l'expression de «relativement absolu », que nous employons parfois, est paradoxale tout en étant métaphysiquement utile ou même nécessaire.

59 Cette formule signifie tout d'abord que le chrétien, en tant qu'homme intériorisé qui échappe au formalisme de la Loi, est censé regarder la nature des choses et non les conventions humaines; mais elle peut signifier aussi que l'homme spirituel voit partout les substances et non les accidents; les intentions divines primordiales et non les imperfections terrestres.

60 Encore faut-il que l'image soit conforme aux principes de l'art sacré; Platon - qui connaissait l'Égypte - récusait les statues grecques, et Plotin disait que les dieux se rendent présents dans les images qui leur ressemblent. A noter que les idoles des Arabes étaient les sièges de puissances magiques; chez les Juifs, le Veau d'or et d'autres idoles matérialisaient la nostalgie d'un dieu terrestre. Faisons remarquer à cette occasion qu'il y a

culte des symboles doit obéir à des règles sacramentelles : adorer le soleil à la place de Dieu est une chose; avoir conscience de son émanation spirituelle et savoir s'en imprégner rituellement en est une autre.

*
* *

La contemplativité qui permet de percevoir dans une chose créée une trace de Dieu présuppose essentiellement le sens des formes et des propriétés, c'est-à-dire que l'homme doit voir spontanément, non seulement qu'une chose est belle et significative, mais aussi pourquoi elle l'est; et ce «pourquoi» coïncide avec la vision concrète de l'archétype céleste ou de l'aspect divin.

D'une façon toute générale, un phénomène sensible fondamental - les cinq éléments en offrent des exemples - non seulement est un symbole, mais aussi - et par là même - est une trace de ce qu'il symbolise; l'eau n'est pas seulement une image de la Substance universelle, elle est avant tout cette Substance même en tant qu'elle apparaît sur le plan matériel, ou en tant qu'elle est perçue par le regard de la relativité. A cette vision des qualités ou fonctions divines fondamentales se superpose celle de multiples aspects plus particuliers, bref celle des innombrables beautés ou puissances du Règne céleste et de la Nature divine.

Ce qui est vrai pour les phénomènes du monde l'est également pour ceux de l'âme : les vertus sont des traces du Ciel ou des théophanies au même titre que les beautés de la nature ou de l'art; toute vertu fondamentale est une façon de « voir Dieu » et comporte *ipso facto* une preuve, ou un signe, du Souverain Bien. Au demeurant, vivre une vertu, ce n'est pas se l'approprier, c'est être pénétré par elle; ce n'est pas s'enfler, c'est au contraire s'éteindre, et en s'éteignant trouver une vie nouvelle, laquelle en réalité est notre essence et notre nature primordiale.

Et ceci est fondamental : dire que le monde est la manifestation du Principe, c'est dire que le monde est le Principe manifesté. C'est le distinguo entre la transcendance et l'immanence: sous le premier rapport, il y a discontinuité rigoureuse; sous le second, il y a une sorte de continuité, laquelle ne saurait toutefois abolir la discontinuité. L'immanence ne saurait infirmer la transcendance, pas plus que celle-ci ne peut empêcher celle-là; au point de vue de leur coïncidence, il n'y a plus de problème puisque, intrinsèquement, le Principe n'est ni transcendant ni immanent.

Répétons cependant: d'une part, la manifestation est nulle au regard du Principe ; d'autre part, si le monde n'était en aucune façon Dieu, il ne saurait exister [61]. Nous percevons le monde au travers d'une multitude indéfinie de voiles; voir les voiles en tant que tels, c'est ne pas percevoir Dieu, et c'est le lot de la plupart des humains, qui n'ont de choix qu'entre l'incroyance et la foi.

---

de toute évidence aussi des symboles négatifs - c'est-à-dire exprimant des réalités privatives - mais c'est de symboles positifs et non de symbolisme en soi que nous parlons ici.

61 C'est en vertu du premier rapport qu'en langage islamique Dieu est « l'Extérieur » (*Zhâhir*), et c'est en vertu du second qu'il est « l'Intérieur » (*Bâtin*).

DIMENSIONS SALVATRICES

Le destin des créatures est déterminé soit par une causalité inexorable, soit par l'intervention gratuite d'une grâce salvatrice; la loi du *karma* et le mystère du *kripâ*. Les deux dimensions ont leurs racines dans la même Réalité divine, à savoir, respectivement : dans son Absoluité et dans son Infinitude; nous pourrions dire aussi: dans l'Être et dans la Possibilité.

C'est d'ailleurs dans cette ambiguïté que réside tout le paradoxe apparent de la prédestination combinée avec la liberté. Les hindous font volontiers valoir, contre le dogme sémitique de la prédestination, que la théorie du bon et du mauvais *karma* - la loi des actions et des réactions concordantes - est plus satisfaisante, logiquement et moralement, que l'idée sémitique de la fatalité; cet argument polémique ne fait que reculer les limites de la difficulté, étant donné qu'il n'explique pas l'origine de la chaîne des causes et des effets. De toute évidence il doit y avoir, dans un cycle individuel total, une première action provoquant une première réaction cosmique ou divine, et la question reste ouverte de savoir ce qui a déterminé cette première action - méritoire ou coupable - de la créature; car on est bien obligé d'admettre, en partant des données de la cosmologie hindoue, que la « transmigration » a un commencement. Indépendamment de cette doctrine, Ibn Arabî enseigne avec raison que ce n'est pas Dieu qui crée *ab extra* les créatures responsables, qu'au contraire elles sont *a priori* ce qu'elles «veulent être» dans l'ordre de la Toute-Possibilité, et que Dieu ne fait que les transférer de cet ordre dans celui de l'existence; l'individu «se crée lui-même» dans l'ordre principiel, et ses actions subséquentes ne sont que les manifestations de la possibilité particulière qu'il représente. Une possibilité est simplement ce qu'elle est ou ce qu'elle doit être, et non ce qu'un autre désire qu'elle soit.

L'existence de l'individualité responsable étant admise - quelle que puisse en être l'explication -, nous devons distinguer en Dieu une « dimension » de Justice et une autre de Miséricorde; et nous devons distinguer en outre des voies salvatrices qui se réfèrent soit à l'un soit à l'autre de ces aspects, ou éventuellement à leur combinaison. C'est l'opposition pour ainsi dire classique entre une voie de l'action et du mérite et une voie de la grâce; mais en fait, quelle que soit l'accentuation que l'on donne à l'une ou à l'autre de ces perspectives, l'homme préoccupé de son salut ne peut jamais s'empêcher de mettre en mouvement tout ce qu'il est, donc d'agir, d'aimer et de penser; ce qui correspond respectivement aux trois voies fondamentales: *karma, bhakti* et *jnâna*.

*
* *

Comme l'indique la notion même du *jnâna*, il n'y a pas que les dimensions de Justice et de Miséricorde, il y a aussi, dans la nature divine et par conséquent en spiritualité, une troisième dimension salvatrice, et c'est la Gnose à la fois divine et humaine, *a priori* discriminative et *a posteriori* unitive; cette dimension se fonde sur l'homogénéité spirituelle de l'Univers. La Gnose libère en vertu de l'identité profonde, et en quelque sorte immanente, entre le «moi» humain, *jivâtmâ,* et le divin «Soi», *Atmâ*; ce que ni les partisans de l'action

méritoire ni ceux de la foi rédemptrice ne sont prêts à reconnaître, étant donné qu'ils voient dans la Gnose une solution de facilité et une usurpation de leurs droits spirituels considérés comme exclusifs.

En réalité, le *jnânî* - l'homme de la Gnose - intègre et l'action et la foi ou l'amour dans sa voie; mais ce n'est pas parce qu'il croirait que ces positions le libèrent par elles-mêmes, c'est uniquement à titre de supports - ou de concomitances - de sa connaissance libératrice, ou disons de son intuition de l'Unité universelle. Car d'une part, qu'on le veuille ou non, la prononciation bien intentionnée d'une formule sacrée - et l'homme est essentiellement un être parlant - est une action méritoire; et d'autre part, il n'y a pas de conscience intellective qui ne s'accompagne d'un élément de foi, de *shraddhâ*, donc de grâce et de confiance. En un mot, on ne «réalise» pas l'impersonnel sans l'aide du Dieu personnel.

Les partisans de l'action méritoire font volontiers valoir que seule l'action, étant un facteur objectif, comporte une certitude contrôlable, alors que la foi et la connaissance, étant des facteurs subjectifs, demeurent incertains et aléatoires; ils ne perçoivent évidemment pas les éléments d'objectivité que comportent les voies différentes de la leur. Les partisans de la foi salvatrice font valoir de leur côté que seule la foi émergeant de la conscience de notre impuissance a le don d'émouvoir la Divinité; la Miséricorde sauve irrésistiblement ceux qui s'ouvrent à elle; nos actions et nos connaissances ne sauraient y ajouter quoi que ce soit. Au point de vue de la connaissance unitive et libératrice, au contraire, on ne condamne aucune perspective légitime; on admet l'efficacité des deux autres points de vue mentionnés, mais avec la réserve que seul le *jnânâ* permet d'atteindre le but suprême, ou de l'atteindre d'une façon directe. C'est-à-dire que pour le *jnânâ*, les deux autres voies - *karma-mârga* et *bhakti* - sont des étapes vers le sommet des possibilités célestes, le *Brahma-Loka*[62].

*
* *

Selon une formule hindoue, «la majesté de la Loi est mariée avec la compassion pardonnante de l'Amour»; c'est ce qu'expriment les couples divins, le pôle mâle manifestant la Rigueur, donc la Justice, et le pôle féminin la Douceur, donc la Miséricorde. Ces deux pôles - ou ces deux dimensions - de la Divinité paraissent se contredire, non sous le rapport de leur complémentarité bien entendu, mais sous celui de leur opposition; la Justice inexorable semble être incompatible avec la Miséricorde gratuite. Or les deux principes se trouvent enracinés dans une « logique divine » supérieure, laquelle résout leur opposition: c'est la Toute-Possibilité, tissée d'absoluité et d'infinitude.

Tout le mystère de ces deux dimensions à première vue inconciliables - la Justice et la Miséricorde - réside en dernière analyse dans la différence des rapports possibles entre *Atmâ* et *Mâyâ,* l'Absolu et le Relatif; l'un de ces rapports étant séparatif, discontinu et fondé sur la transcendance, et l'autre étant unitif, continu et fondé sur l'immanence. C'est, géométriquement parlant la différence entre le système de cercles concentriques et celui des rayons centrifuges ou centripètes.

Nous pourrions dire aussi que la Relativité, *Mâyâ,* implique d'une part un rayonnement, et d'autre part un déploiement; la première fonction correspondant aux rayons centrifuges, et la seconde, aux cercles concentriques. Or le rayonnement cosmogonique et créateur, nous l'avons fait remarquer à maintes occasions, implique par définition un

---

62 Lequel est *Sat, Chit* et *Ananda* : Être, Conscience et Béatitude.

éloignement par rapport à la Source divine, tandis que le déploiement en *Mâyâ* des possibilités incluses en *Atmâ* implique des oppositions; d'où le phénomène du mal, d'où aussi le principe de la Justice; mais l'homogénéité même de l'Univers - à essence divine - implique à son tour le principe de la Miséricorde. Sans perdre de vue ceci : sur le plan du rayonnement, il n'y a pas que l'éloignement, il y a également le rapprochement; et sur le plan du déploiement ou de la diversité, il n'y a pas que les oppositions, il y a aussi les complémentarités.

C'est ainsi que dans l'économie d'*Atmâ- Mâyâ* un élément négatif se trouve toujours compensé par un élément positif; il en est nécessairement ainsi parce que « *Mâyâ* est *Atmâ* », c'est-à-dire que la Relativité n'est autre qu'un jeu de miroirs par lequel *Atmâ*, en tant que *Ananda*, jouit de ses propres potentialités.

(Ce texte est paru pour la première fois dans la revue *Connaissance des religions,* n° double 1-2 du volume 4, juin-septembre 1988.)

DEUXIÈME PARTIE

PERSPECTIVES FONDAMENTALES

L'HOMME EN FACE DU SOUVERAIN BIEN

L'homme se caractérise, premièrement par une intelligence centrale ou totale, non périphérique ou partielle seulement; deuxièmement par une volonté libre, non instinctive seulement ; et troisièmement par un caractère capable de compassion et de générosité, non de réflexes égoïstes seulement.

Quant à l'animal, il ne peut connaître ce qui dépasse les sens, bien qu'il puisse être sensible au sacré; il ne peut pas choisir à l'encontre de son instinct, bien qu'il puisse faire instinctivement un sacrifice; il ne peut pas se dépasser, bien qu'une espèce animale puisse manifester de la noblesse.

De l'homme, on peut dire aussi qu'il est essentiellement capable de connaître le Vrai, qu'il soit absolu ou relatif; de vouloir le Bien, qu'il soit essentiel ou secondaire; d'aimer le Beau, qu'il soit intérieur ou extérieur. En d'autres termes, l'être humain est substantiellement capable de connaître, de vouloir, d'aimer le Souverain Bien.

Le Souverain Bien, disons-nous : c'est-à-dire le Principe Suprême. Quand nous parlons du « Principe Suprême », nous n'avons, comme point de référence terrestre, que l'existence des choses; par contre, quand nous parlons du « Souverain Bien », nous pouvons nous référer à leurs qualités, lesquelles sont tangibles pour nous, moralement aussi bien qu'esthétiquement. Parler du « Souverain Bien », c'est attester que tous les biens dérivent de lui et témoignent de lui, et c'est ouvrir la porte au « ressouvenir » des archétypes à la fois normatifs et libérateurs.

En partant de l'idée que l'homme c'est l'intelligence totale, la volonté libre et l'âme généreuse, nous arrivons à ce ternaire : la Vérité, la Voie et la Vertu; en d'autres termes : la doctrine métaphysique et cosmologique, la méthode spirituelle, et la qualité morale. « Sagesse, Force, Beauté. »

*
* *

Transcendance, immanence et théophanie: ce sont là les trois rapports sous lesquels l'homme peut aborder la Réalité divine. C'est-à-dire qu'il est dans la nature de l'homme de pouvoir aborder Dieu, premièrement d'une manière directe et objective, deuxièmement d'une manière indirecte mais également objective, et troisièmement d'une manière directe et subjective : à savoir, d'abord en s'adressant au Dieu personnel, qui est en dehors et au-dessus de nous, ensuite en s'adressant à telle manifestation humaine de Dieu, et enfin en trouvant Dieu au fond du cœur. C'est d'abord le Dieu transcendant qui trône au Ciel; c'est ensuite l'Homme-Dieu ou, d'une façon plus générale, le Symbole et le Sacrement ; et c'est ensuite le Soi immanent.

Métaphysiquement, il importe de distinguer entre une transcendance qui est objective et une autre qui est paradoxalement subjective; d'une manière analogue, il faut distinguer

dans l'immanence un aspect subjectif et un aspect objectif; de même encore, il y a, non seulement une théophanie manifestée, mais aussi une théophanie principielle.

La transcendance en soi est objective par définition ; si elle peut comporter un aspect de subjectivité, c'est parce que le Soi immanent demeure transcendant par rapport au moi, qui pourtant le prolonge d'une certaine façon. L'immanence, elle, est *a priori* subjective, du moins au point de vue où nous nous plaçons; n'empêche qu'elle est objective dans les phénomènes qui nous entourent et qui n'auraient ni existence ni puissance sans une présence divine immanente. Et par définition, la théophanie est manifestée : pourtant, cette manifestation même implique - et prouve - qu'elle se trouve nécessairement préfigurée dans l'Ordre divin, par le Dieu personnel qui n'est autre - si l'on peut dire - que la « manifestation » hypostatique de la Divinité impersonnelle, ou plus précisément suprapersonnelle.

*
* *

Il faut y insister: il est dans la nature des choses que l'homme ait deux connexions avec Dieu, une directe et une indirecte; cela résulte de son existence même. C'est-à-dire que cela résulte de la dualité « Principe et Manifestation »; *Atmâ* et *Mâyâ*. D'une part, l'homme est seul devant Dieu ; d'autre part, il s'adresse à un interlocuteur céleste intermédiaire : le Logos, qui par définition combine le divin et l'humain ; dans les deux cas, c'est *de facto* Dieu qui écoute et qui répond. Nous avons dit que cela est dans la nature des choses ; même l'islam, pourtant si jalousement unitarien, ne peut s'empêcher d'attribuer à son Prophète la fonction d'intercesseur; et même le bouddhisme, négateur implacable des dieux, est obligé de reconnaître la réalité d'un *Amitâbha* ou d'un *Avalokiteshvara* tendant miséricordieusement la main à l'homme impuissant.

En fait, aucune des trois perspectives ne peut se suffire à elle-même, l'immanentisme advaïtin pas plus que les transcendantismes et théophanismes religieux: Shankarâchârya écrivait des hymnes à la Déesse. Il n'y a pas de réalisation subjective possible sans la bénédiction d'une Divinité objective, n'en déplaise à tous les simplificateurs du type pseudo-*jnânî* qui enseignent le contraire.

En soi, le Principe Suprême n'est ni transcendant ni immanent, il « est ce qu'il est » ; ce n'est que par rapport à la Manifestation que l'on peut parler soit de transcendance soit d'immanence. Et la transcendance et l'immanence s'unissent dans la théophanie : dans le Logos, l'Homme- Dieu, *l'Avatâra,* et d'une certaine manière aussi dans le Symbole divin et le Sacrement salvateur.

En dernière analyse, il n'y a qu'un seul distinguo à faire, celui de transcendance et d'immanence; la théophanie n'est qu'un mode du second mystère. Cela étant, on peut dire que la transcendance annihile, réduit ou rapetisse le manifesté; l'immanence au contraire l'anoblit, le dilate ou l'agrandit. D'une part, l'homme est « pécheur » ou « esclave » - suivant le langage religieux - mais d'autre part, il est « enfant de Dieu » ou « vicaire sur Terre ». Les deux rapports se rencontrent d'une manière particulièrement expressive chez l'Homme-Dieu: d'une part, « Dieu seul est bon » ; mais d'autre part : « Qui m'a vu, a vu le Père. »

*
* *

Sans conteste, le judaïsme et l'islam accentuent la transcendance, tandis que le christianisme se fonde sur la théophanie; le bouddhisme prenant son point de départ dans le mystère de l'immanence. Chacun de ces points de vue nie ou limite *a priori* les autres points de vue, mais les réalise *a posteriori* d'une façon appropriée à sa perspective.

Comparé au judaïsme, le christianisme comporte du reste une certaine accentuation de l'élément immanence, d'où son quasi-rejet des prescriptions extérieures et son insistance sur les qualités intérieures. Et le bouddhisme, par la force des choses, combine son immanentisme initial - son culte du *Nirvâna* par définition «intérieur» - avec un théophanisme à la fois exclusif et inclusif : il n'y a en principe qu'un seul Bouddha, mais son mystère ne s'en manifeste pas moins dans une profusion de personnifications divines[63]

*
* *

La situation de l'homme en face de Dieu évoque la question de savoir quel est le mode hypostatique, ou le degré ontologique, qui dans cette confrontation entre en ligne de compte. A cela nous répondrons *a priori* par les images suivantes : il y a tout d'abord l'espace illimité ; il y a ensuite le soleil ; et il y a enfin le reflet - ou les reflets - de l'astre solaire. Ces images peuvent symboliser, respectivement, le Sur-Être, l'Être et l'Existence; ce dernier terme signifiant ici le Centre divin de l'Univers, à savoir le Principe divin manifesté, ou autrement dit, la projection cosmique de Dieu.

C'est là la Trinité métaphysique - non théologique - que l'on peut qualifier de « verticale ». Mais il y a également une Trinité « horizontale » qui se situe, avec les différences appropriées, sur chacun des trois niveaux que nous venons d'envisager; sur le plan de l'Etre - et c'est celui du Dieu personnel, donc aussi celui de la théologie -, sur ce plan, nous discernerons l'Essence, puis la « Forme » ou 1' « Image », puis le Rayonnement. Cette Trinité se trouve nécessairement anticipée dans le Sur-Être, lequel comporte les aspects d'Absoluité, d'infinité et de Toute-Possibilité; en deçà de l'Être, donc sur le plan de l'Existence ou plus précisément au Centre divin de celle-ci - et c'est là le reflet direct du Principe dans la Manifestation -, la Trinité « horizontale » comportera, tout d'abord l'Essence toujours principielle ou divine, puis la Personnification - ou les Personnifications archangéliques - de cette Essence, et enfin le Rayonnement du Logos dans le monde et dans les âmes.

L'homme n'a de rapport avec le Sur-Être que dans la pure Intellection et, en principe - *Deo volente* -, dans la concentration contemplative. Le rapport avec l'Être - et ce n'est que lui qu'envisage la religion - se réalise moyennant la prière, les vertus, le comportement; indirectement, le même rapport se réalisera au travers de *l'Avatâra,* ou du Symbole d'une façon toute générale.

*
* *

Sur-Être, Être et Existence: chacun de ces plans de la Trinité « verticale » peut être envisagé sous le rapport soit de la transcendance, soit de l'immanence, soit même de la théophanie. Il n'y a pas de difficulté à concevoir la transcendance et l'immanence du Sur-Être et de l'Être, mais on pourrait se demander ce que signifient ces deux aspects sur le plan de la projection théophanique ; la réponse est que le Logos – *l'Avatâra* - se présente, soit objectivement comme «Image divine», et alors il est transcendant par rapport à l'homme

63 *Cf.* notre article « Orthodoxie et originalité du bouddhisme » dans *Présence du bouddhisme,* présenté par René de Berval (Paris, 1987).

ordinaire, soit subjectivement comme l'Intellect, et alors il est immanent ; il est alors comme la porte vers le divin Soi, le Sujet divin immanent dans notre substance immortelle[64].

Quant à la présence de l'élément « théophanie » dans l'Être et le Sur-Être, il s'y trouve à titre de pure potentialité: c'est avant tout la possibilité intrinsèque de rayonner, propre à l'Essence divine et par conséquent à chacun de ses plans ontologiques, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut. On aura vu que l'élément « Existence » dans la Trinité verticale coïncide sous un certain rapport avec l'élément « théophanie », donc avec la perspective théophanique qui s'ajoute aux perspectives de transcendance et d'immanence; car l'Existence, qu'elle soit céleste ou terrestre, centrale ou périphérique, n'est autre que la théophanie universelle, rattachée à l'Être au point de vue de la transcendance, et au Soi au point de vue de l'immanence.

La question de savoir à quel « plan divin » l'homme doit s'adresser en priant, n'a jamais à se poser, car prier, c'est parler à Dieu, indépendamment de toute spécification métaphysique; l'homme qui prie, même s'il s'adresse à une personnification céleste, n'a pas à s'occuper de l'ontologie de l'Interlocuteur céleste. D'une part, «le royaume de Dieu est au-dedans de vous»; et d'autre part, «qui m'a vu, a vu le Père ». Mais aussi, et avant tout : « Notre Père qui êtes aux Cieux. »

(Ce texte est paru pour la première fois dans la revue *Connaissance des religions* n°4 du volume 3, mars 1988.)

64 Bien entendu, notre intention n'est pas de réduire tout le Réel et tout le Possible à la seule analyse métaphysique dont il s'agit présentement. On trouvera d'autres analyses dans la plupart de nos livres; mentionnons ici, à titre de point de départ, *Résumé de Métaphysique intégrale.* Des « analyses », avons-nous dit; on pourrait dire aussi des « synthèses ».

SCHÉMA DU MESSAGE CHRISTIQUE

Si nous partons de l'idée incontestable que l'essence de toute religion est la vérité de l'Absolu avec ses conséquences humaines, mystiques aussi bien que sociales, la question peut se poser de savoir de quelle façon la religion chrétienne satisfait à cette définition; car son contenu central semble être, non Dieu en tant que tel, mais le Christ; c'est-à-dire, non tant la nature de l'Être divin que la manifestation humaine de celui-ci. Aussi une voix patristique a-t-elle proclamé avec pertinence : « Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne Dieu»; ce qui est la façon chrétienne de dire que «Brahma est réel, le monde est apparence ». Le christianisme, au lieu de juxtaposer simplement l'Absolu et le contingent, le Réel et l'illusoire, propose d'emblée la réciprocité entre l'un et l'autre : il voit l'Absolu *a priori* par rapport à l'homme, et celui-ci - corrélativement - est défini conformément à cette réciprocité, non pas métaphysique seulement, mais dynamique, volontaire, eschatologique. Il est vrai que le judaïsme procède d'une façon analogue, mais à un moindre degré: il ne définit pas Dieu en fonction du drame humain, donc en partant de la contingence, mais il établit néanmoins le rapport quasi absolu entre Dieu et son peuple : Dieu est «Dieu d'Israël», la symbiose est immuable; n'empêche que Dieu reste Dieu, et l'homme reste l'homme; il n'y a ni «Dieu humain» ni «homme divin».

Quoi qu'il en soit, la réciprocité posée par le christianisme est métaphysiquement transparente, et elle l'est nécessairement, sous peine d'être une erreur; incontestablement, dès lors que nous constatons l'existence de la contingence ou de la relativité, nous devons savoir que l'Absolu s'y intéresse d'une manière ou d'une autre, c'est-à-dire, tout d'abord, que la contingence doit se trouver préfigurée dans l'Absolu, et que, ensuite, celui-ci doit se refléter dans la contingence ; c'est là le schéma ontologique des mystères de l'Incarnation et de la Rédemption. Le reste est question de modalité : le christianisme propose, d'une part l'opposition abrupte entre la « chair » et 1' « esprit », et d'autre part - et c'est son côté ésotérique - son option pour l'« intériorité » contre l'extériorité des prescriptions légales et contre la «lettre qui tue». De plus, il opère avec ce sacrement central et profondément caractéristique qu'est l'Eucharistie : Dieu ne se borne plus à promulguer une Loi, Il descend sur terre et se fait Pain de vie et Breuvage d'immortalité.

Par rapport au judaïsme, le christianisme comporte un aspect d'ésotérisme par trois éléments: l'intériorité; la charité quasi inconditionnelle; les sacrements. Le premier élément consiste à dédaigner plus ou moins les pratiques extérieures et à accentuer l'attitude intérieure, il s'agit d'adorer Dieu « en esprit et en vérité » ; le deuxième élément correspond à *l'ahimsa* hindou, le « non-nuire », lequel peut aller jusqu'à renoncer à notre bon droit, donc à sortir délibérément de l'engrenage des intérêts humains et de la justice sociale; c'est offrir la joue gauche à celui qui a frappé la droite, et donner toujours plus qu'on ne doit. L'islam marque un retour au «réalisme» mosaïque, tout en intégrant Jésus dans sa perspective à titre de prophète de la « pauvreté » soufie ; quoi qu'il en soit, le christianisme lui-même a dû, afin de pouvoir assumer la fonction d'une religion mondiale, atténuer sa rigueur originelle et se présenter comme un légalisme socialement réaliste, à un certain degré tout au moins.

*
* *

Si «Dieu s'est fait homme», ou si l'Absolu s'est fait contingence, ou si l'Être nécessaire s'est fait être possible - s'il en est ainsi, on conçoit la signification d'un Dieu qui s'est fait pain et vin et qui a fait de la communion une condition *sine qua non* du salut; certes non la seule condition, car la communion exige la pratique quasi permanente de la prière, que le Christ ordonne dans sa parabole du juge inique et dont saint Paul relève l'importance en enjoignant les fidèles de « prier sans se lasser ». On peut concevoir un homme qui, empêché de communier, se sauve par la seule prière, mais on ne peut concevoir un homme qui serait empêché de prier et qui se sauverait par la seule communion; en fait, quelques-uns des plus grands saints, au début du christianisme, vivaient dans la solitude sans pouvoir communier, du moins durant quelques années. Ce qui s'explique par le fait que l'oraison prime tout, qu'elle contient donc à sa manière la communion, et nécessairement, puisqu'en principe nous portons en nous- mêmes tout ce que nous pouvons obtenir du dehors; « Le royaume de Dieu est au-dedans de vous. » Les moyens sont relatifs; notre rapport foncier avec l'Absolu ne saurait l'être.

En ce qui concerne le rite eucharistique, la précision suivante nous paraît permise : le pain semble signifier que « Dieu entre en nous », et le vin, que « nous entrons en Dieu » ; présence de grâce d'une part et extinction unitive d'autre part. Dieu est le Sujet absolu et parfait qui, soit entre dans le sujet contingent et imparfait, soit s'assimile celui-ci en le délivrant des entraves de la subjectivité objectivée, extériorisée et par là devenue paradoxalement multiple. On pourrait dire aussi que le pain se réfère plus particulièrement au salut, et le vin à l'union, ce qui évoque la distinction antique entre les petits et les grands mystères[65].

Dans l'Eucharistie, l'Absolu - ou le divin Soi[66] - est devenu Nourriture; dans d'autres cas, il est devenu Image ou Icône, dans d'autres cas encore Parole ou Formule : c'est tout le mystère de l'assimilation concrète de la Divinité moyennant un symbole proprement sacramentel : visuel, auditif ou autre. Un de ces symboles, et même le plus central, est le Nom même de Dieu, quintessence de toute prière, que ce soit un Nom de Dieu en soi ou un Nom de Dieu devenu homme[67]. Les hésychastes entendent que «le cœur boive le Nom afin que le Nom boive le cœur»; donc le cœur «liquéfié» qui, par l'effet de la « chute », était « durci », d'où la comparaison fréquente du cœur profane avec une pierre. « C'est à cause de la dureté de votre cœur qu'il (Moïse) a écrit pour vous ce précepte»; le Christ entendait créer un homme nouveau, moyennant son corps sacrificiel d'Homme-Dieu et à partir d'une anthropologie morale particulière. Spécifions qu'une possibilité de salvation se manifeste, non parce qu'elle est nécessairement meilleure qu'une autre, mais parce que, étant possible précisément, elle ne peut pas ne point se manifester; comme l'a dit Platon, et après lui saint Augustin, il est dans la nature du Bien de vouloir se communiquer.

---

65 En un sens plus général, nous dirons que les sacrements chrétiens sont exotériques pour les exotéristes et ésotériques ou initiatiques pour les ésotéristes; dans le premier cas, ils visent le salut tout court, et dans le second, l'union mystique.

66 Le Principe Suprême, dès qu'il se fait interlocuteur envers l'homme, entre dans la relativité cosmique du fait même de sa personnification; il n'en reste pas moins l'Absolu par rapport à l'homme, sauf au point de vue de l'Intellect pur.

67 Citons saint Bernardin de Sienne, grand promoteur - aujourd'hui oublié - de l'invocation du Nom de Jésus : « Mettez le Nom de Jésus dans vos maisons, dans vos chambres et conservez-le dans vos cœurs. » - « La meilleure inscription du Nom de Jésus est celle dans le cœur, puis celle dans la parole et enfin celle dans le symbole peint ou sculpté. » - « Tout ce que Dieu a créé pour le salut du monde est caché dans le Nom de Jésus : toute la Bible, de la Genèse jusqu'au dernier Livre. La raison en est que le Nom est origine sans origine... Le Nom de Jésus est aussi digne de louange que Dieu lui-même. »

Non sans rapport avec le mystère de l'Eucharistie est celui de l'Icône; ici aussi, il s'agit d'une matérialisation du céleste et partant d'une assimilation sensible du spirituel. Quintessentielle- ment, le christianisme comporte deux Icônes, la Sainte Face et la Vierge avec l'Enfant, le prototype de la première icône étant le Saint Suaire, et celui de la seconde, le portrait de Marie peint par saint Luc; c'est de ces deux sources que jaillissent, symboliquement parlant, toutes les autres images sacrées, pour aboutir à ces cristallisations liturgiques que sont l'iconostase byzantine et le retable gothique; il faut mentionner aussi le crucifix - peint ou sculpté - dans lequel un symbole primordial se combine avec une image plus tardive. Ajoutons que la statuaire - étrangère à l'Église d'Orient - est plus proche de l'architecture que de l'iconographie proprement dite[68].

*
* *

« Dieu devenu homme » : c'est le mystère de Jésus, mais c'est aussi, et par là même, celui de Marie; car humainement, Jésus n'a rien qu'il n'ait hérité de sa Mère, que l'on a appelée à bon droit « Corédemptrice » et « la divine Marie ». Aussi le Nom de Marie est-il comme un prolongement de celui de Jésus; certes, la réalité spirituelle de Marie est contenue en Jésus - l'inverse est vrai également -, mais la distinction des deux aspects a sa raison d'être ; la synthèse n'exclut pas l'analyse. Si le Christ est « la Voie, la Vérité et la Vie », la Sainte Vierge, qui est faite de la même substance, détient des grâces qui facilitent l'accès à ces mystères, et c'est à elle que s'applique en premier lieu cette parole du Christ : « Mon joug est doux, et mon fardeau léger. »

On pourrait dire que le christianisme, ce n'est pas *a priori* telle vérité métaphysique, c'est le Christ; et c'est la participation au Christ par les sacrements et par la sainteté. Cela étant, on n'échappe pas à la Réalité divine quintessentielle : dans le christianisme comme en toute religion, il y a fondamentalement deux choses à envisager, abstraitement et concrètement : l'Absolu, ou l'absolument Réel, qui est le Souverain Bien et qui donne un sens à tout; et notre conscience de l'Absolu, laquelle doit devenir pour nous une seconde nature, et laquelle nous libère des méandres, des impasses et des abîmes de la contingence. Le reste est affaire d'adaptation aux besoins de telles âmes et de telles sociétés; mais les formes ont aussi leur valeur intrinsèque, car la Vérité veut la beauté, dans les voilements aussi bien que dans l'ultime Béatitude.

*
* *

La métaphysique intrinsèquement chrétienne, non hellénisée, s'exprime par les sentences initiales de l'Évangile de saint Jean. « Au commencement était le Verbe»: il s'agit, de toute évidence, non d'une origine temporelle, mais d'une priorité principielle, celle de l'Ordre divin, auquel l'Intellect universel - le Verbe - appartient tout en relevant de la Manifestation cosmique, dont il est le centre à la fois transcendant et immanent. «Et le Verbe était avec Dieu » : sous le rapport de la Manifestation précisément, le Logos se distingue du Principe tout en étant par son essence «avec» lui; «et le Verbe était Dieu » : sous le rapport de l'Ordre divin, le Logos n'est pas distinct du Principe ; la distinction entre les deux natures du Christ reflète l'inévitable ambiguïté du rapport *Atmâ- Mâyâ*. « Tout fut par lui » : il n'y a rien

68 Le judaïsme et l'islam, qui proscrivent les images, les remplacent d'une certaine façon par la calligraphie, expression visuelle du discours divin. Une page enluminée du Coran, une niche de prière ornée d'arabesques sont des « Icônes abstraites ».

de créé qui ne soit conçu et préfiguré dans l'Intellect divin. « La lumière a lui dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas comprise » : il est dans la nature *d'Atmâ* de pénétrer en *Mâyâ,* et il est dans la nature d'une certaine *Mâyâ* de lui résister[69], sans quoi le monde cesserait d'être le monde; et « il faut que le scandale arrive ». La victoire du Christ sur le monde et la mort retrace ou anticipe la victoire en soi intemporelle du Bien sur le Mal, ou d'Ormuzd sur Ahriman; victoire ontologiquement nécessaire parce que résultant de la nature de l'Être même, en dépit des apparences initiales contraires. Les ténèbres, même en gagnant, perdent; et la lumière, même en perdant, gagne; Passion, Résurrection, Rédemption.

69 Il s'agit ici de la dimension négative propre à la *Mâyâ* infracéleste, celle-ci étant faite d'obscurité en tant qu'elle s'éloigne du Principe, et de lumière en tant qu'elle en manifeste des aspects. C'est le domaine de l'imperfection et de l'impermanence, mais aussi du théomorphisme potentiellement libérateur, alors que la *Mâyâ* céleste est le domaine des archétypes et des hypostases.

SCHÉMA DU MESSAGE ISLAMIQUE

L'énigme de l'expansion foudroyante de l'islam et de sa stabilité adamantine est dans le fait qu'il a donné une forme religieuse à ce qui constitue la substance de toute religion. C'est en ce sens que des soufis ont pu dire que, étant la religion terminale, l'islam est *ipso facto* la synthèse des religions précédentes; la terminalité et la primordialité se rejoignent.

A la surface de l'islam nous rencontrons des traits de la mentalité bédouine, lesquels de toute évidence n'ont rien d'universel; dans les éléments fondamentaux par contre, nous rencontrons pour ainsi dire la religion tout court, laquelle par son essentialité débouche tout naturellement sur la métaphysique et la gnose.

Toute la métaphysique est en effet contenue dans le Témoignage de Foi *(Shahâdah),* lequel est le pivot de l'islam[70]. Exotériquement, ce Témoignage signifie que seul l'Être créateur est le Principe suprême qui détermine tout; ésotériquement, il signifie par surcroît - ou plutôt *a priori* - que seul le Sur-Être est l'Absolu intrinsèque, l'Être n'étant l'Absolu que par rapport à l'Existence; c'est le distinguo entre *Atmâ* et *Mâyâ,* lequel est la substance même de l'ésotérisme. « Ni moi (l'individu) ni Toi (la Personne divine), mais Lui (l'Essence) » : c'est à partir de cette sentence soufie que le pronom «Lui» a souvent été interprété comme signifiant l'Essence impersonnelle; et la même signification a été attribuée au souffle final du Nom *Allâh*.

Après le Témoignage de Foi vient, dans l'ordre des « piliers de la religion » *(arqân ed-dîn),* la Prière *(Çalât):* le discours humain adressé à la Divinité, lequel est de première importance puisque nous sommes des êtres doués d'intelligence[71], donc de parole; ne pas parler à Dieu alors qu'on parle aux hommes, revient à nier Dieu et sa seigneurie. L'intention de primordialité, dans l'islam, se manifeste par le fait que tout musulman est son propre prêtre; l'homme primordial, ou l'homme conforme à sa nature originelle, est prêtre par définition ; sans prêtrise, point de dignité humaine. Le sens de la prière est de reprendre conscience, toujours à nouveau, de la Réalité totale, puis de notre situation en face de cette réalité ; donc, d'affirmer les rapports nécessaires entre l'homme et Dieu. La prière s'impose, non parce que nous possédons ou ne possédons pas telle qualité spirituelle, mais parce que nous sommes des hommes.

Le Témoignage et la Prière sont inconditionnels; l'Aumône *(Zakât)* est conditionnelle en ce sens qu'elle présuppose la présence d'une collectivité humaine. D'une part elle est socialement utile et même nécessaire; d'autre part elle véhicule les vertus de détachement et de générosité, sans lesquelles nous ne sommes pas des «interlocuteurs valables» en face de Dieu.

---

70 « Point de divinité sinon la (seule) Divinité (*Allâh*). » - A comparer avec la formule védantine: « *Brahma* est réel, le monde est apparence. »

71 Nous pourrions dire « doués de raison », mais ce n'est pas la raison en soi qui compte, c'est l'intelligence intégrale, dont la raison n'est que le mode discursif.

Quant au Jeûne *(Çiyâm)* - pratiqué pendant le Ramadan - il s'impose parce que l'ascèse, comme le sacrifice en général, est une possibilité fondamentale du comportement humain en face de la *mâyâ* cosmique ; tout homme doit s'y résigner à un degré ou un autre. Tout homme en effet, qu'il le veuille ou non, fait l'expérience du plaisir, il doit donc faire également celle du renoncement puisqu'il opte pour le Ciel; être homme, c'est être capable de se dépasser. D'un autre côté, l'islam est bien conscient des droits de la nature : tout ce qui est naturel et normal, et vécu sans avidité et sans excès, est compatible avec la vie spirituelle et peut même y assumer une fonction positive [72]. La noblesse est ici la conscience des archétypes, et avant tout le sens du sacré; ne peut jouir noblement que celui qui sait renoncer, et c'est là une des significations du Jeûne.

*

* *

Contrairement à ce qui a lieu pour le Témoignage de Foi, la Prière, le Jeûne et dans une certaine mesure l'Aumône, le Pèlerinage et la Guerre Sainte sont conditionnels : le Pèlerinage dépend de notre capacité de l'accomplir, et la Guerre Sainte ne s'impose que dans certaines circonstances. Nous n'avons pas à prendre en considération ici le fait que toute obligation de la religion - sauf le Témoignage - est conditionnelle en ce sens qu'il peut toujours y avoir des empêchements invincibles; la Loi n'exige jamais rien d'impossible ni de déraisonnable.

Le sens du Pèlerinage *(Hajj)* est le retour à l'origine, il s'agit donc là d'une affirmation vécue de primordialité, d'une reprise de contact avec la Bénédiction originelle, abrahamienne dans le cas de l'islam. Mais il y a aussi, selon les soufis, le Pèlerinage vers le cœur : vers le sanctuaire immanent, le noyau divin de l'âme immortelle.

D'une façon analogue, il y a, à côté de la Guerre Sainte extérieure *(Jihâd),* la «Grande Guerre Sainte», celle que l'homme livre à son âme déchue et concupiscente; l'arme en est fondamentalement le « Souvenir de Dieu » *(Dhikru 'Llâh)* mais cette lutte n'en présuppose pas moins notre effort moral. La vertu globale de « pauvreté » ***(faqr*** est la conformité aux exigences de la Nature divine : à savoir l'effacement, la patience, la gratitude, la générosité; et aussi, et même avant tout, la résignation à la Volonté de Dieu et la confiance en sa Miséricorde. En tout état de cause, le but de la Guerre Sainte intérieure est la parfaite connaissance de soi, au-delà des voilements passionnels ; car « qui connaît son âme, connaît son Seigneur ».

Pour en revenir au Témoignage de Foi, croire en Dieu, c'est croire aussi à ce que Dieu a fait et à ce qu'il fera; c'est croire à la Création, aux Prophètes, aux Révélations, à l'Au-Delà, aux Anges, au Jugement Dernier. Et croire, c'est admettre sincèrement, en tirant les conséquences de ce qu'on croit ; « croyance oblige », pourrions-nous dire. D'où l'importance cruciale, dans la pensée et la sensibilité de l'islam, de la vertu de sincérité *(çidq),* laquelle coïncide avec le « bien-accomplir » *(ihsân),* qu'il s'agisse de zèle religieux ou

72 C'est ce qu'expriment et en principe actualisent, en toute religion, les formules de consécration, tels le *benedicite* ou la *basmalah.*

d'approfondissement ésotérique[73]. On distingue théologiquement la foi *(imân),* la pratique *(islam)* et leur qualité *(ihsân),* le «bien-accomplir» précisément; et celui-ci, selon une sentence mohammédienne, consiste à « adorer Dieu comme si tu Le voyais ; et si tu ne Le vois pas, Lui pourtant te voit ».

---

73 Faisant écho à la parabole des talents, saint Jacques dit dans son Épître que « celui qui sait faire un bien et ne le fait pas, commet un péché » ; c'est-à-dire que Dieu demande la sagesse à celui qui en possède la potentialité ; d'où l'inclusion de la spiritualité ésotérique *(taçawwuf)* dans *l'ihsân.*

PILLIERS DE LA SAGESSE

Ce qui caractérise *a priori* la différence entre l'exotérisme et l'ésotérisme, c'est que le premier a pour point de départ une foi anthropomorphiste combinée avec une piété volontariste, individualiste et sentimentale, tandis que le point de départ du second est un discernement intellectuel combiné avec une accentuation des valeurs intrinsèques et intérieures. En parlant de discernement, nous entendons avant tout celui entre le Réel et l'illusoire, *Atmâ* et *Mâyâ*, l'Absolu et le relatif, l'Être nécessaire et l'Être possible; ce qui implique, d'une part la préfiguration du relatif dans l'Absolu, et d'autre part la projection de celui-ci dans celui-là, donc tous les degrés et modes de la Réalité universelle[74]. La« préfiguration » dont il s'agit est l'Être créateur avec toutes les potentialités qu'il contient; et la «projection», de son côté, est l'«Esprit de Dieu», le monde céleste, l'Intellect universel, *l'Avatâra,* la Révélation. Sans oublier le microcosme théomorphe, l'Intellect humain, le prodige «naturellement surnaturel» de l'intellection; l'organe de la *Sophia perennis* précisément.

*
* *

Le discernement métaphysique comporte essentiellement deux exigences, sous peine de demeurer spirituellement inopérant : premièrement, la connaissance de soi ; et deuxièmement, la conscience en principe permanente de la Réalité absolue. La connaissance de soi est une exigence à la fois logique et morale : logique, parce que le discernement de l'Absolu englobe le discernement du relatif, et que le discernement du Transcendant entraîne celui de l'immanent; et morale, parce que la connaissance purement cérébrale, et isolée de son contexte humain pourtant nécessaire, risque fort de produire, non par elle-même, mais par sa fragmentarité en fait irréaliste, des désordres psychiques: à savoir des tentations de suffisance, de narcissisme et d'orgueil; ce qui de tout temps a fourni aux porte-parole de l'exotérisme un argument facile contre la gnose, bien à tort évidemment, puisque l'ésotérisme authentique est initiatique par définition et ne saurait donc s'arrêter à la seule théorie; connaître, c'est être.

L'exigence morale du discernement métaphysique signifie que la vertu fait partie de la sagesse; une sagesse sans vertu est en effet de l'imposture et de l'hypocrisie, non au premier abord sans doute, mais certainement à la longue. Nous pourrions faire valoir aussi que la connaissance plénière de la Réalité divine présuppose ou exige la conformité morale à cette Réalité, comme l'œil est nécessairement conforme à la lumière; l'objet à connaître étant le Souverain Bien, le sujet connaissant doit lui correspondre analogiquement.

---

74 Et rappelons que *Mâyâ* ne coïncide pas purement et simplement avec l'Univers manifesté, puisque - au-delà de celui-ci - elle englobe l'Être même; c'est dire que le discernement entre « Dieu » et le « monde » est métaphysiquement moins rigoureux et moins fondamental que celui entre *Atmâ* et *Mâyâ,* la « Réalité » et l'« illusion ».

Ou encore : la qualification pour la connaissance est essentiellement l'objectivité, non seulement à l'égard des principes universels, mais aussi à l'égard du sujet connaissant; et cette seconde objectivité implique précisément la vertu. On ne peut pas connaître la grandeur de l'Absolu sans connaître corrélativement la petitesse du contingent, donc de l'homme ; négliger cette conscience de la petitesse humaine, c'est mettre à sa place une fausse grandeur; en un mot, n'est qualifié pour la connaissance du Transcendant que celui qui est disposé à se connaître soi-même. La vertu, qui logiquement et pratiquement résulte de la connaissance de soi, est d'autant plus indispensable en alchimie spirituelle qu'elle débouche sur le mystère de l'Immanence.

La seconde exigence du discernement intégral, avons-nous dit, est la conscience permanente du Souverain Bien. Si Dieu est « tout ce qui est », sa connaissance exige « tout ce que nous sommes»; or nous sommes, entre autres, toute notre vie, il faut donc intégrer celle-ci dans notre connaissance de Dieu. Dans la durée, nous ne cessons jamais d'être nous-mêmes, en sorte que la durée est un aspect de notre être ; et avoir conscience du Réel, c'est en avoir conscience toujours. Discerner pleinement la Vérité métaphysique - pleinement, c'est-à-dire selon ce qu'exige sa nature même -, c'est l'assimiler, donc la réaliser; d'autant que la suprême Réalité est en dernière analyse la nôtre. La connaissance réalisée - non pensée seulement - est à la théorie ce que la sphère est au cercle ou le cube au carré, géométriquement parlant; la sainteté est une dimension de la sagesse; les Anciens étaient loin de l'ignorer.

*
* *

Le fait que le sujet équivaut à une dimension de l'objet - un peu comme le temps est en quelque sorte une dimension de l'espace -, ce fait indique toute l'importance de la perspective d'« intériorité » en face de Dieu : c'est-à-dire de l'accentuation des qualités intérieures, intrinsèques, profondes, et par conséquent le souci d'éviter l'écueil d'un formalisme superficiel. Le Christ entendait qu'on adore Dieu « en esprit et en vérité», et non par des «prescriptions d'hommes»; il opposait les valeurs intérieures, et par définition sincères, aux attitudes extérieures et extrinsèques; ce qui est, sinon l'ésotérisme tout court, du moins une dimension fondamentale de ce dernier. « Le royaume de Dieu est au-dedans de vous»; cela se réfère métaphysiquement au divin « Soi », à *l'Atmâ* immanent; donc à l'Intellect «incréé et incréable» de la doctrine eckhartienne.

«Le monde est faux, *Brahma* est vrai; l'âme n'est autre que *Brahma.* » Cette formule védantine fournit la clef du principe d'intériorité: c'est-à-dire que nous ne pouvons atteindre le divin Soi qu'en nous-mêmes, étant donné qu'il est notre essence. Et c'est du reste ce mystère d'identité potentielle ou virtuelle qui explique la secrétivité de l'ésotérisme[75].

75 Selon Plutarque, Alexandre le Grand recevait, de la part d'Aristote, non seulement les doctrines concernant la morale et la politique, mais aussi «ces théories énigmatiques et profondes » que tels maîtres entendaient « réserver à la communication orale pour les initiés, sans permettre que beaucoup en prennent connaissance». Ayant entendu qu'Aristote avait publié quelques-uns de ces enseignements, Alexandre le lui reprocha dans une lettre; mais Plutarque nous assure que les livres d'Aristote traitant de métaphysique sont « écrits dans un style qui les rend inutilisables pour le lecteur ordinaire, et utiles seulement à titre de *memoranda* pour ceux qui ont déjà été instruits en cette matière». Ajoutons cependant que d'après les cabalistes, « il vaut mieux divulguer la sagesse que de l'oublier»; c'est peut-être à cela que pensait Joachim de Flore en prévoyant un « âge de l'Esprit ».

Sous son mode le plus élémentaire, l'intériorité est la foi, laquelle par sa nature même libère de la servitude formaliste et légaliste, et qui essentiellement nous sauve; mais en profondeur, l'intériorité est l'union à la Présence divine immanente et, en fin de compte, au divin Soi. Cette dimension de profondeur n'abolit certes pas la foi, mais au contraire l'inclut et l'« essentialise » ; si la foi peut nous sauver, c'est parce qu'elle est, au degré qui est le sien, un mode de notre essence paradisiaque.

L'intelligence, c'est discerner la Réalité transcendante; l'intériorité, c'est s'unir à la Réalité immanente ; l'un ne va pas sans l'autre. Le discernement, de par sa nature, appelle l'union; les deux éléments impliquant la vertu, par voie de conséquence et même *a priori*.

Discernement et union, avons-nous dit; d'une façon analogue, on distinguera entre la « compréhension » et la « concentration », celle-ci se référant au « cœur » ou à la « vie », et celle-là, au « mental » ou à la « pensée »; bien qu'il y ait aussi, d'une part une concentration mentale, et d'autre part et même avant la pensée, une compréhension cardiaque, à savoir l'intellection.

*
* *

La qualité d'intériorité nous impose non un renoncement au monde extérieur - ce qui serait d'ailleurs impossible - mais un équilibre déterminé par le sens spirituel du monde et de la vie. Le vice d'extériorité n'est pas le fait naturel de vivre à l'extérieur, c'est le manque d'harmonie entre les deux dimensions : entre notre tendance vers les choses qui nous entourent et notre tendance vers le «royaume de Dieu qui est au- dedans de vous ». Ce qui s'impose, c'est de réaliser un enracinement spirituel qui enlève à l'extériorité sa tyrannie à la fois dispersante et comprimante et qui au contraire nous permet de «voir Dieu partout», c'est-à-dire de percevoir dans les choses sensibles des symboles, des archétypes et des essences; car les beautés perçues par une âme intériorisée deviennent des facteurs d'intériorisation. De même pour la matière : ce qui s'impose c'est, non de la nier - si c'était possible - mais de se soustraire à son emprise séductrice et asservissante; de distinguer en elle ce qui est archétypique et quasi céleste, de ce qui est accidentel et par trop terrestre; donc de la traiter avec noblesse et sobriété.

En d'autres termes, l'extériorité est un droit, et l'intériorité, un devoir: nous avons droit à l'extériorité parce que nous appartenons à ce monde spatial, temporel et matériel, et nous devons réaliser l'intériorité parce que notre nature spirituelle n'est pas de ce monde, ni notre destin par conséquent. Dieu est généreux : quand nous nous retirons vers l'intérieur, Celui-ci, par compensation, se manifestera pour nous à l'extérieur; la noblesse de l'âme, c'est avoir le sens des intentions divines, donc des archétypes et des essences, lesquels se révèlent volontiers à l'âme noble et contemplative.

Inversement, quand nous nous retirons vers le cœur, nous y découvrirons toutes les beautés perçues à l'extérieur; non en tant que formes, mais dans leurs possibilités quintessentielles. En se tournant vers Dieu, l'homme ne peut jamais rien perdre.

Donc, quand l'homme s'intériorise, Dieu s'extériorise pour ainsi dire tout en l'enrichissant à l'intérieur; c'est tout le mystère de la transparence métaphysique des phénomènes et de leur immanence en nous. En exotérisme, la beauté n'est qu'une «

consolation sensible », et elle est même considérée comme une épée à double tranchant, une invitation au péché et une concession indigne d'un parfait ascète; ce qui implique que l'ascétisme - le renoncement à ce que la Terre peut nous offrir d'agréable - soit la seule voie qui mène à Dieu [76]. En réalité, et par la force des choses, rien de ce que la nature nous offre n'est en soi-même un obstacle spirituel : bien au contraire, le fait que la nature nous octroie telle « consolation » - le fait même que c'est la nature qui nous l'octroie et que nous n'inventons rien - ce fait prouve que le don « consolant » possède une virtualité sacramentelle, que nous soyons capables de la saisir ou non. La première condition de cette capacité est l'élévation du caractère, nous y insistons, donc aussi le sens du sacré; car seule la beauté de l'âme permet d'assimiler spirituellement la beauté des choses[77].

Il résulte de tout cela que la beauté perçue à l'extérieur - la «dame» du chevalier par exemple ou l'œuvre d'art sacral - doit être découverte ou réalisée à l'intérieur, car nous aimons ce que nous sommes et nous sommes ce que nous aimons. La beauté perçue est non seulement la messagère d'un archétype céleste et divin, elle est aussi, et par là même, la projection extérieure d'une qualité universelle immanente en nous, et de toute évidence plus réelle que notre ego empirique et imparfait, qui à tâtons cherche son identité.

*

* *

C'est sur ces données que se fondent - à part d'autres racines - non seulement l'hermétisme alchimique et l'initiation chevaleresque, mais aussi les diverses initiations artisanales, lesquelles englobent les arts proprement dits; ce qui implique qu'une science et une activité peuvent servir de support spirituel dans la mesure où elles sont naturelles, utiles et nécessaires à l'homme. Puisque cette possibilité d'une voie fondée sur une activité naturelle, et *ipso facto* symbolique, est inscrite dans la nature même de l'être humain, il faut bien qu'elle se manifeste, et cela indépendamment du phénomène religieux et parallèlement à lui; la question de savoir si oui ou non elle fait double emploi avec la religion peut se poser en théorie, mais n'a aucune portée concrète, l'homme étant un être complexe et ses diverses facultés se déployant comme elles peuvent.

Rappelons à ce propos que la religion commune est tout ce qu'elle doit être : elle a pour fin de sauver le plus grand nombre possible d'âmes et de ce fait elle offre ce qui à la fois est indispensable à tout homme et accessible à toute intelligence, selon une expression guénonienne. Aussi l'exotérisme a-t-il un certain droit de se désintéresser de tout ce qui n'entre pas dans son système, ou dans son *upâya* - son «stratagème salvateur» - comme diraient les bouddhistes.

Il n'est pas hors de propos de signaler ici l'existence d'un ésotérisme « moyen », non conscient de sa vraie nature, et fondé sur l'idée que d'une part la métaphysique procède de la théologie, et que d'autre part la gnose procède du zèle religieux ; nous dirons plutôt, mais

---

76 Le culte du vide chez certains moines chrétiens ou bouddhistes ne relève pas nécessairement de cette façon de voir.

77 Il y a certes aussi une fausse intériorité, et c'est le narcissisme; mais dans ce cas, l'intérieur n'est qu'une couche relativement extérieure de la personnalité, à savoir l'ego empirique; l'accès vers le véritable intérieur est bloqué, et il ne saurait être question de beauté morale.

c'est alors tout différent, que la doctrine intégrale procède de la doctrine élémentaire et que la gnose effective procède de la gnose théorique. Sans doute, il y a dans l'opinion signalée une part de vérité, car le gnostique ne cesse pas d'être un homme; mais de toute évidence, la raison d'être de sa vocation est une virtualité qui précisément dépasse l'humain. L'anthropologie spirituelle de l'ésotérisme authentique part de l'idée que l'homme se définit par une intelligence totale et «déiforme», alors que la religion commune définit l'homme volontiers comme « pécheur », « esclave », voire «néant»; donc selon la «chute» ou selon la seule limitation créaturielle, non selon la substance inaliénable ni par conséquent selon le «contenu divin».

Tout ce qui précède revient à dire que l'âme humaine possède deux pôles : le moi empirique, qui aspire au salut et dont le véhicule est la volonté, et l'intellect, qui tend vers sa source à la fois transcendante et immanente et dont le véhicule est l'intelligence[78]. La participation à l'intellect comporte plusieurs degrés : elle peut être directe et exigeante comme chez l'homme de gnose, et elle peut être indirecte et modeste comme chez la moyenne des artisans initiés qui suivent leur «instinct métaphysique», ce qui est à la portée de tout homme réellement normal. Tailler les pierres, c'est rendre réceptive la « matière animique » en vue d'un éveil libérateur; et c'est en même temps - puisqu'on travaille pour un sanctuaire - collaborer à la construction d'une « nouvelle Jérusalem ». Au demeurant, tout objet universellement utile – et par là même beau en son genre - est un symbole positif et relève indirectement du sacré: en confectionnant l'objet selon les règles pour ainsi dire «alchimiques», l'artisan se recrée lui- même à partir de la « pierre brute » et en vue de la voie ascendante; il répète, ou plutôt préfigure, à l'intérieur ce qu'il fait à l'extérieur. Ici comme en tout ésotérisme, le principe opératif n'est pas l'humilité sentimentale, c'est la connaissance transformatrice de soi[79].

Le rapport entre l'art sacré et l'ésotérisme s'explique par l'origine céleste de cet art, bien que l'âme raciale ou culturelle participe dans une certaine mesure à l'élaboration des styles, comme elle participe même à la formulation des Textes révélés[80]; toute théophanie est à sa manière «vrai Dieu et vrai homme».

Ayant fait allusion plus haut à l'humilité sentimentale, nous préciserons ceci : il est vrai que la pieuse «subjectivité», si elle est sincère, s'ouvre à la Miséricorde, mais ce n'est pas une raison de croire qu'elle seule soit efficace; l'« objectivité » aussi est un don du Ciel, pour dire le moins. De toute évidence, il n'y a rien à redire contre le sentiment quand il n'usurpe pas la place de l'intelligence et qu'au contraire il est déterminé par la Vérité, la Beauté, le Bien, en l'absence de tout excès qui puisse en diminuer l'influence.

Le sentiment, s'il est bien inspiré, est une adéquation : c'est aimer ce qui est aimable, détester ce qui est détestable, admirer ce qui est admirable, mépriser ce qui est méprisable, craindre ce qui est à craindre et se fier à ce qui est digne de confiance ; la quintessence positive du sentiment étant l'amour, lequel est une dimension divine. Il résulte de cette

78 L'exotérisme réduit volontiers l'intelligence à la seule raison, et il va même plus loin en faisant dériver tout concept - c'est la thèse sensualiste - de l'expérience sensorielle ; ce qui permet aux révélationnistes exclusifs de nier la pure intellection, donc le principe même de la *Sophia perennis*.

79 Comme l'énonce un texte hindou : « Il n'y a pas d'eau lustrale pareille à la connaissance » (*jnâna*).

80 Cela permet de comprendre la gravité de toute atteinte aux arts traditionnels; l'introduction de l'art baroque par exemple fut une des grandes calamités de la chrétienté occidentale, comparable - à son niveau - à la falsification d'une liturgie ou d'un texte canonique.

priorité que détester, ce n'est pas à proprement parler créer une aversion, c'est bien plutôt retirer l'amour, qui existe avant la haine comme les choses aimables existent avant les choses détestables, ontologiquement parlant; par contre aimer, ce n'est pas retirer une haine préexistante - en réalité inexistante - c'est demeurer dans l'attitude originelle : dans l'amour qui, selon Dante, « meut le Soleil et les autres étoiles».

*
* *

La *Sophia perennis*, c'est connaître la Vérité totale et, par voie de conséquence, vouloir le Bien et aimer la Beauté ; et cela conformément à cette Vérité, donc en pleine connaissance de cause. La *Sophia* doctrinale traite du Principe divin d'une part et de sa Manifestation universelle d'autre part : donc de Dieu, du monde et de l'âme, en distinguant dans la Manifestation entre le macrocosme et le microcosme; ce qui implique que Dieu comporte en lui-même - extrinsèquement tout au moins - des degrés et des modes, c'est-à-dire qu'il tend à se limiter en vue de sa Manifestation. C'est là tout le mystère de la divine *Mâyâ*.

Connaître la Vérité, vouloir le Bien, aimer la Beauté, avons-nous dit. Nous venons de caractériser l'élément Vérité ; quant au Bien, c'est *a priori* le Principe suprême en tant que quintessence et cause de tout bien possible; et c'est *a posteriori*, d'une part ce qui dans l'Univers manifeste le Principe, et d'autre part ce qui ramène à celui-ci; en un mot, le Bien est tout d'abord Dieu lui-même, ensuite la «projection» de Dieu dans l'existence, et enfin la « réintégration » de l'existencié en Dieu [81]. Spécifions que, pour l'homme, les trois biens par excellence sont : premièrement la religion, deuxièmement la piété, et troisièmement le salut; en entendant ces termes en un sens quasi absolu et en dehors de toute spécification restrictive. Quant aux biens qui n'entrent pas dans ces trois catégories, ils y participent d'une façon soit directe soit indirecte, car tout bien a une valeur de symbole, donc de clef.

Quant à la Beauté, elle relève de l'Infinitude, laquelle coïncide avec la divine Félicité; envisagé sous ce rapport, Dieu est Beauté, Amour, Bonté et Paix, et il pénètre tout l'Univers par ces qualités. La Beauté, dans l'Univers, est ce qui révèle la divine Infinitude : toute beauté créée nous communique quelque chose d'infini, de béatifique, de libérateur[82]. L'Amour, qui répond à la Beauté, est le désir d'union, ou l'union elle-même; selon Ibn Arabî, la voie vers Dieu est l'Amour parce que Dieu est la Beauté.

La Bonté, elle, est le rayonnement généreux de la Beauté ; elle est à celle-ci ce que la chaleur est à la lumière. Étant Beauté, Dieu est par là même Bonté et Miséricorde; nous pourrions dire aussi que dans la Beauté, Dieu nous prête quelque chose du Paradis ; le beau est messager, non seulement d'infinitude et d'Harmonie, mais aussi, comme l'arc-en-ciel, de réconciliation et de pardon. A un tout autre point de vue, la Bonté et la Beauté sont les aspects respectivement «intérieur» et «extérieur» de la Béatitude, alors qu'au point de vue de notre précédent distinguo, la Beauté est intrinsèque en tant qu'elle relève de l'Essence, tandis que la Bonté est extrinsèque en tant qu'elle s'exerce sur les accidents, à savoir les créatures.

81 On se rappellera cette formule patristique : « Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne Dieu. »
82 Sans doute, il y a aussi les beautés terribles, celle du feu ou de l'ouragan, ou de créatures telles que le tigre ou l'aigle ; ce qui signifie, non que la beauté soit terrible en elle-même, mais que le terrible peut participer à la beauté ; et cela parce qu'il peut être noble, c'est-à-dire conforme à un archétype céleste.

Dans cette dimension, la Rigueur, laquelle relève de l'Absolu, ne saurait être absente : intrinsèquement, elle est la pureté adamantine du divin et du sacré ; extrinsèquement, elle est la limitation du pardon, due au manque de réceptivité de telles créatures. Le monde est tissé de deux dimensions majeures, la rigueur mathématique et la douceur musicale; les deux s'unissant dans une homogénéité supérieure qui relève de l'insondable Être même de la Divinité.

*
* *

A de telles données ou à de tels mystères, les perspectives exotériques et ésotériques - les religions et les sagesses - participent suivant leurs capacités et leurs vocations: l'ésotérisme en considérant strictement la nature des choses, et l'exotérisme, en la filtrant et en l'adaptant à des opportunités humaines, tout en véhiculant sous ce voilement les trésors de la *Sophia* une et unanime. Au fond de « tels hommes » demeure toujours, intact, «l'homme comme tel», et par conséquent aussi la connaissance plénière de Dieu.

L'exotérisme a deux adversaires, un extrinsèque et un intrinsèque, à savoir les autres religions et le diable ; l'ésotérisme est dans la même situation, sauf que dans son cas l'adversaire extrinsèque est l'exotérisme. C'est pour cela que si l'ésotérisme d'une part prolonge - en l'approfondissant - la religion exotérique, d'autre part il peut s'opposer à celle-ci, non par hostilité - car il accepte la religion comme un phénomène positif à tel niveau - mais par transcendance, primordialité et universalité. A rigoureusement parler, l'opposition vient de la religion - forcément dogmatiste et légaliste - et non de la gnose, laquelle demeure plutôt sur la défensive; de toute évidence, la sapience ne peut rien sacrifier de la vérité. Fort paradoxalement, une certaine alliance entre le confessionnalisme et le satanisme est possible, mais non entre ce dernier et l'ésotérisme; si le contraire paraît être parfois le cas, c'est qu'il s'agit alors de pseudométaphysique et d'occultisme. On a commis des crimes au nom de la religion, on n'en a jamais commis au nom de l'ésotérisme authentique ; et cela indique la relativité des perspectives confessionnelles, pourtant nécessaires, inévitables, et profondément bénéfiques sur leur plan.

*
* *

Ce qui définit l'homme, c'est ce dont lui seul est capable : à savoir l'intelligence totale - douée d'objectivité et de transcendance -, la volonté libre, et l'âme généreuse; ou tout simplement l'objectivité, celle de la volonté et du sentiment aussi bien que celle de l'intelligence. La *Sophia perennis*, c'est en somme l'objectivité dégagée de toute entrave: c'est la capacité de «percevoir » ce qui est, au point de pouvoir « être » ce qui est; c'est-à-dire de s'adapter à l'Être nécessaire, non possible seulement.

L'animal ne peut sortir de son état, alors que l'homme le peut; n'est pleinement homme, à rigoureusement parler, que celui qui sort du système clos de l'individualité, par participation à l'Ipséité une et universelle. C'est là le mystère de la vocation humaine : ce que l'homme « peut », il le « doit » ; sur ce plan, pouvoir, c'est devoir, étant donné que la capacité

relève d'une substance positive. Ou encore, ce qui revient fondamentalement au même: connaître, c'est être; connaître Ce qui est, et Ce qui seul est.

LE DOUBLE DISCERNEMENT

Il y a deux discernements, celui des principes et celui des faits. Le premier est l'intuition des réalités métaphysiques, le second s'applique aux phénomènes. D'une part, ce second discernement est le sens des proportions et partant des priorités, et d'autre part, il est le sens de la causalité; le premier rapport relevant de l'«espace» - abstrait aussi bien que concret - et le second rapport, plutôt du «temps». Avoir le sens des proportions c'est, entre autres, voir les petites choses en fonction des grandes et ne jamais les isoler totalement de leur contexte principiel soit proche soit lointain; avoir le sens de la causalité, c'est savoir tirer des conséquences, c'est donc voir les effets dans les causes et les causes dans les effets; tout cela étant la définition même de l'intelligence.

Il y a dans l'intelligence humaine quelque chose de surnaturel, ce qui revient à dire, paradoxalement mais profondément, que le surnaturel est naturel à l'homme[83].

*
* *

Un prince donna à Ibn Arabî un palais, et celui-ci le donna peu après à un mendiant. Au point de vue de la raison, cela est absurde, sous plusieurs rapports - pour le prince aussi bien que pour le saint et le pauvre - mais au point de vue du discernement nouménal et symboliste, cela peut et doit avoir un sens.

Nous avons dit qu'il y a deux genres de discernement, le premier situé sur le plan des réalités métaphysiques, et le second, sur celui des phénomènes terrestres; or il s'en faut de beaucoup que ces deux discernements se trouvent toujours réalisés au même degré, en dépit de l'adage que «celui qui peut le plus, peut le moins » ; cela est vrai en principe et au point de vue des potentialités, mais non forcément à celui des capacités effectives. Sans conteste, une situation démontrée par maints exemples est le déséquilibre - ou l'inégalité - entre le discernement intrinsèque, celui des principes, et le discernement extrinsèque, celui des faits : ceux-ci sont considérés alors, non en eux-mêmes, mais en tant que symboles, et sous ce rapport, le discernement ne manquera pas de pertinence. C'est dire que, sur le plan des phénomènes terrestres, nous pouvons distinguer entre un discernement direct, concret, effectif des choses, et un discernement indirect, abstrait, nouménal et symboliste; beaucoup de «saintes absurdités» s'expliquent par là. Quand Ibn Arabî fait don à un pauvre d'une maison de luxe, il ne voit que l'aspect principiel de la situation, à savoir la vanité des richesses et la beauté de la générosité; le monde lui apparaît alors comme un grand livre qui ne contient que des principes et des archétypes. Mais il y a autre chose : sans doute faut-il tenir compte ici du désir, de la part des saints, de donner toujours le bon exemple, et aussi de l'intention quasi

83 Cette constatation permet de mesurer à quel point la perte de la religion est un désastre pour une société humaine; c'est priver l'homme d'une substance vitale et c'est le déshumaniser. Tous les raisonnements du monde ne peuvent remplacer cet élément apparemment irrationnel, mais en fait surrationnel et profondément réaliste, qu'est la religion.

sacrificielle de compenser, par des exagérations spectaculaires, les innombrables péchés du monde de la médiocrité; ce qui explique également qu'Ibn Arabî ait pris soin d'immortaliser l'incident dans un de ses livres, sans qu'il soit permis de soupçonner la moindre vanité de sa part.

Toujours au point de vue de la priorité accordée à 1' « idéal » ou au « nouménal », nous mentionnerons encore l'incident suivant: le Prophète possédait, près de Médine, l'oasis de Fadak; après sa mort, sa fille Fâtimah entendait hériter cette palmeraie, mais le calife Abou Bakr s'y opposa et fit valoir que selon la Loi islamique « les Prophètes n'ont pas d'héritiers ». Or on peut admettre, sans risque de se tromper, que pour Fâtimah cette oasis fut comme un reflet terrestre de son père et comme un rayon du Paradis; c'était donc un trésor exempt des règlements légaux ordinaires, alors que pour Abou Bakr au contraire, l'oasis n'était qu'une propriété profane, soumise aux règlements de la Loi. Nous voyons ici le heurt entre deux perspectives, la « verticale » et 1' « horizontale », ou la symboliste et la légaliste.

Pour en revenir aux saints excès: d'aucuns nous diront peut-être qu'on n'a pas besoin d'être un sage pour se rendre compte que le don d'un château à un mendiant est une absurdité et que le discernement pratique, bref le bon sens, n'exige aucun don extraordinaire; or il saute aux yeux que l'homme moyen manque terriblement de discernement, comme le prouvent notamment les sottises des hommes d'État, puis des foules qui les approuvent; sans oublier le manque quasi total de discernement sur les plans philosophique, culturel, psychologique, esthétique et autres. Si le « bon sens » suffisait pour résoudre tous les problèmes réels ou apparents, il n'y aurait pas lieu de se plaindre en ce bas monde; de toute évidence, des saints qui pèchent par excès de symbolisme ou de zèle expéditif ont sur bien des points cruciaux des opinions beaucoup plus réalistes que les hommes «raisonnables» mais spirituellement insignifiants. Comme nous l'avons écrit plus d'une fois, être parfaitement objectif c'est un peu mourir; l'homme moyen n'est certes pas prêt à y consentir.

*

* *

Dans les civilisations traditionnelles et avant l'époque moderne, le discernement phénoménal - en ce qui concerne les formes sensibles - était pour ainsi dire dans l'air, si bien que le sens critique ou le « bon goût » n'était pas chose aussi urgente qu'elle ne l'est dans l'univers du modernisme. C'est la tradition entière qui « pensait » pour l'homme, le sens de l'harmonie était partout, il émanait surnaturellement de la tradition même; l'art traditionnel relève indirectement, mais concrètement, de la Révélation, ce qui d'ailleurs permet de comprendre la portée des initiations artisanales. Et cela explique aussi ce phénomène paradoxal qu'est la rareté du discernement formel, et même du discernement phénoménal tout court, dans les milieux traditionnels contemporains ; donc dans des mondes qui, pouvant en principe le « plus », devraient pouvoir aussi le « moins ». Ce qui manque ici est une discipline de l'intelligence « sensorielle » et esthétique, dont les racines plongent forcément dans l'intelligence nouménale ; l'intelligence tout court s'ouvrant sur tout le connaissable et n'ayant *a priori* aucun droit aux infirmités. Il convient toutefois de distinguer entre une intelligence particulièrement apte à telle science non indispensable, et une intelligence ouverte sur un élément essentiel du réel, telle la beauté, laquelle concerne tout homme.

Le discernement phénoménal comporte à la fois une analyse et une synthèse: une cognition d'une part intellectuelle et discriminative, et d'autre part existentielle et unitive; en langage simplificateur, nous dirons que l'homme ne discerne pas avec le « cerveau » seulement, qu'il discerne aussi avec le «cœur». Au demeurant, l'homme s'attache à voir les archétypes dans la mesure où il est noble; s'il manque de noblesse, il s'attache au contraire à l'accidentel ou aux écorces, d'autant que le besoin d'admirer est étranger à la nature du hylique.

C'est du discernement phénoménal que relève le *darshan* hindou, l'union visuelle avec un phénomène de sainteté ou même avec tout phénomène de beauté en tant qu'il est envisagé sous le rapport de son archétype.

*

* *

Si d'une part l'esprit symboliste interprète les faits comme des symboles, d'autre part il lui arrive de présenter des symboles comme des faits, ce dont les Écritures sacrées offrent maints exemples; l'une des sources de la mentalité symboliste est en effet le langage même de la Révélation, lequel est beaucoup moins intéressé à l'exactitude des phénomènes qu'à leur signification spirituelle et à l'efficacité morale et mystique des images. Quant à la cause strictement subjective de cette mentalité, elle est d'ordre psychologique: la préoccupation intense avec les réalités spirituelles entraîne tout naturellement une certaine indifférence pour les choses de ce monde, et aussi une tendance à ne voir les choses qu'en fonction de leurs significations principielles et universelles.

Donc, l'esprit symboliste peut être une tendance unilatérale de l'intelligence et de la sensibilité, mais il peut être aussi un réalisme spirituel sur le plan même des phénomènes, et alors il donne lieu à une sainteté fondée, non sur la négation, le rejet, le sacrifice, mais sur l'analogie concrète entre les phénomènes terrestres et les archétypes célestes[84]. C'est le distinguo entre un Shankara et un Abhinavagupta ou un Krishna, ou entre tel Père du désert et David ou Salomon; il ne s'agit pas ici de l'envergure cosmique des saints personnages[85], mais uniquement de leur façon de combiner leur station déjà céleste avec les phénomènes de la vie terrestre. Les ascètes se détournent des créatures parce qu'elles ne sont pas Dieu; d'autres au contraire ont la capacité de les accepter parce qu'elles Le manifestent, et dans la mesure où elles le font, et c'est là la perspective du tantrisme. C'est toute la différence entre les accidents et la substance : entre « telle beauté » et la « beauté comme telle »; ou entre le reflet en tant que tel et le phénomène en tant que principe reflété. S'il est vrai que nous portons en nous-mêmes ce que nous aimons au-dehors, il est vrai également que nous rencontrons au-dehors ce que nous portons en nous-mêmes; nous aimons ce que nous devons être, et nous devons l'être parce que, plus profondément et éternellement, nous le sommes. D'une part, *Mâyâ* est

---

84 « Cet univers est tissé dans ton être (ô Shiva), mais il est aussi projeté au-dehors. J'ai compris cela au prix de beaucoup d'efforts; puissé-je le réaliser aussi par l'expérience des sens. »
(*Shivastotrâvalî*, par Utpaladeva, shivaïte du Kashmir, Xe siècle.)

85 Les termes d'*avatâra* et de *bodhisattwa* comportent des gradations fondamentales, mais ce n'est que de types spirituels et non de degrés théophaniques qu'il s'agit ici.

Mâyâ et *Atmâ* est *Atmâ*; d'autre part, *Mâyâ* «n'est autre » *qu'Atmâ,* sans quoi elle ne serait pas.

On peut penser ici à la théorie guénonienne de la «réalisation descendante»: alors que - en langage bouddhique - le *pratyêka-buddha* n'a l'expérience que de la voie ascendante et n'a réalisé la *bodhi* que «pour lui seul», le *bodhisattwa* au contraire est «redescendu» vers le monde, il a donc réalisé la *bodhi* aussi « pour les autres » et a été, de ce fait, investi d'une mission. Toutefois, nous ne croyons pas - bien que l'exotérisme mahâyânique le suggère - qu'il « manque » un élément essentiel à la station du *pratyêka-buddha*, ni qu'il existe un degré spirituel qui intrinsèquement impliquerait un mandat céleste [86] ; une réalisation «redescendante» ne peut être qu'une application du discernement *a priori* métaphysique au monde des contingences; c'est tenir compte, non de simples analogies, mais de la nature exacte des choses sur leur plan d'existence même. C'est en somme le parfait équilibre entre les plans intérieur et extérieur; c'est réellement «voir Dieu partout», non seulement au-delà du monde, mais aussi dans la structure même de ce dernier. Les choses ont le droit d'être ce qu'elles sont, et il faut savoir les prendre pour ce qu'elles sont, ce qui ne saurait exclure, chez un même sujet, la conscience parallèle ou simultanée des archétypes et des principes, donc la perspective symboliste en ce qu'elle a de normal et d'équilibré.

*
* *

L'intelligence spécifiquement humaine est la capacité de principe de connaître tout le connaissable, si bien qu'il n'y a rien de réel qui ne puisse être discerné par l'homme; sans doute, une multitude indéfinie de faits sont hors de notre atteinte, *de facto* sinon *de jure*, mais la vérité, dans la mesure où elle est importante et où elle contient et illumine toutes les contingences, est immanente à notre esprit et s'y manifeste en fonction de notre réceptivité : de notre conformité à la nature de Ce qui est.

Comme le disait Mohammed El-Harrâq[87] dans son *Dîwân* : « Cherches-tu Laylâ, alors qu'elle est manifeste en toi, et la crois-tu autre, alors qu'elle n'est pas autre que toi?» Mais l'homme est ainsi fait que cette Laylâ n'est accessible qu'en fonction de facteurs extérieurs d'origine divine, à commencer par la Révélation, laquelle précisément n'est autre qu'une objectivation de notre Science immanente.

---

86 C'est dire que le fait d'une mission, dans la vie d'un homme spirituel, ne coïncide pas nécessairement avec la station suprême - la *bodhi* précisément - ni du reste avec un discernement parfait dans l'ordre phénoménal.
87 Soufi de Tétouan, au xixe siècle.

TROISIÈME PARTIE

DIMENSIONS MORALES ET SPIRITUELLES

OMBRES COSMIQUES ET SÉRÉNITÉ

« Dieu fait ce qu'il veut » : ce qui signifie, non que Dieu, tel un individu, puisse avoir des désirs arbitraires, mais que le pur Être par sa nature même comporte la Toute-Possibilité; or l'illimitation de celle-ci implique les possibilités pour ainsi dire absurdes, c'est-à-dire contraires à la nature de l'Être, que tout phénomène est pourtant censé manifester, et manifeste bon gré mal gré; ces possibilités ne pouvant évidemment se réaliser qu'en mode illusoire et délimité, car aucun mal ne saurait pénétrer dans l'ordre céleste. Le mal, loin de constituer la moitié du possible - il n'y a point de symétrie entre le bien et le mal -, se trouve limité par l'espace et le temps au point de se réduire à une quantité infime dans l'économie de l'Univers total; il en est nécessairement ainsi puisque «la Miséricorde enveloppe toute chose»; et *vincit omnia Veritas*.

En d'autres termes : l'Infinitude divine implique que le suprême Principe consent, non seulement à se limiter ontologiquement - par degrés et en vue de la Manifestation universelle - mais aussi à se laisser contredire au sein de celle-ci; tout métaphysicien l'admet intellectuellement, mais il s'en faut de beaucoup que chacun soit en mesure de l'accepter moralement, c'est-à-dire de se résigner aux conséquences concrètes du principe de l'absurdité nécessaire.

Afin de résoudre l'épineux problème du mal, d'aucuns ont prétendu que rien n'est mauvais puisque tout ce qui arrive est « voulu de Dieu », ou que le mal n'existe qu'au « point de vue de la Loi »; ce qui est inacceptable, d'abord parce que c'est Dieu qui promulgue la Loi, et ensuite parce que la Loi existe à cause du mal et non inversement. Ce qu'il faut dire, c'est que le mal s'intègre dans le Bien universel, non en tant que mal, mais en tant que nécessité ontologique; cette nécessité est sous-jacente au mal, elle lui est métaphysiquement inhérente, mais sans pour autant le transformer en un bien.

Donc, il ne faut pas dire que Dieu « veut » le mal - disons plutôt qu'il le « permet » - ni que le mal est un bien parce que Dieu n'est pas opposé à son existence ; par contre, on peut dire que nous devons accepter la « volonté de Dieu » quand le mal entre dans notre destin et qu'il ne nous est pas possible de lui échapper, ou aussi longtemps que cela ne nous est pas possible. Au demeurant, ne perdons pas de vue que le complément de la résignation est la confiance, dont la quintessence est la certitude à la fois métaphysique et eschatologique que nous portons au fond de nous-mêmes; certitude inconditionnelle de ce qui est, et certitude conditionnelle de ce que nous pouvons être.

*
* *

Le mal participe au bien de diverses manières; premièrement par son existence en tant que celle-ci manifeste l'Être, donc le Souverain Bien; deuxièmement au contraire par sa disparition, car la victoire sur le mal est un bien et il n'est possible que par la présence d'un mal ; troisièmement le mal peut participer au bien à titre d'instrument, car il arrive qu'un mal collabore à l'élaboration d'un bien ; quatrièmement, cette participation peut consister dans l'accentuation d'un bien par le contraste entre lui et son contraire. Enfin, les phénomènes

négatifs ou privatifs manifestent la « capacité » de Dieu de se contredire en quelque sorte, et cette possibilité est exigée par la perfection même de l'Être; mais, comme disait Maître Eckhart, « plus il blasphème et plus il loue Dieu ». Il arrive du reste que le bien et le mal se mélangent, d'où une possibilité d'un « moindre mal » ou d'un « moindre bien » ; ce qui coïncide avec la notion même de la relativité. Quant à la question de savoir pourquoi une possibilité est possible, elle est, ou bien sans réponse, ou bien résolue d'avance par l'axiome de la Toute-Possibilité immanente à l'Être, laquelle par définition est sans limites ; fort paradoxalement, on peut dire que la Toute-Possibilité ne serait pas ce qu'elle est si elle ne réalisait d'une certaine façon l'impossibilité.

La Réalité absolue - le Sur-Être, *Parâmâtmâ* - n'a pas d'opposé; mais l'Être, le Dieu personnel, comporte un opposé du fait qu'il est compris dans la Relativité universelle, *Mâyâ,* dont il est le sommet. Cet opposé, Satan, ne saurait cependant se situer sur le même plan que Dieu, si bien que celui-ci aussi peut être dit «sans opposé», sous un certain rapport du moins, mais ce rapport est essentiel ; c'est-à-dire que Dieu est «aux cieux» *(en tois ouranoïs)* tandis que le diable, et avec lui l'enfer, appartient au monde infracéleste. Quoi qu'il en soit, la possibilité satanique est donnée, ontologiquement parlant, par la relativité même, laquelle exige non seulement des gradations, mais aussi des oppositions ; la relativité est somme toute le mouvement vers le néant, lequel n'a une ombre de réalité que par ce mouvement; tout cela, nous le répétons, en vertu de l'infinitude de l'Être.

Une distinction analogue à celle que nous venons d'évoquer est l'opposition entre l'esprit et la matière, avec la différence que celle-ci est neutre et non maléfique ; n'empêche que le distinguo entre 1' « esprit » et la « chair » identifie cette dernière pratiquement avec le mal - pour des raisons d'opportunité morale et mystique - en perdant de vue la transparence métaphysique des phénomènes en général et des sensations en particulier, donc leur ambiguïté et leur neutralité de principe[88]. En d'autres termes, et pour être plus précis : si la matière en soi est neutre, - rien de plus pur qu'un cristal -, il y a cependant une disgrâce dans sa combinaison avec la vie, d'où l'impureté, la maladie et la mort ; disgrâce relative qui n'empêche pas les interférences du céleste dans la vie terrestre. Géométriquement et analogiquement parlant, il peut y avoir déchéance dans les cercles concentriques, mais les rayons qui, en partant du centre, les traversent, restent incorruptibles; ce principe concerne, non seulement l'ambiguïté de la matière, mais aussi l'excès de contingences dans lequel nous sommes obligés de vivre, et que seule notre relation avec le Ciel parvient à compenser et à vaincre.

Mais il n'y a pas que l'emprise de la matière sur l'esprit, de l'extériorité sur l'intériorité, de la dispersion sur la concentration, il y a aussi la prédominance du psychisme sur l'intelligence, et cette tare - qu'une rationalité superficielle ne saurait corriger le moins du monde - arrive même à compromettre les victoires sur la matière; bien que le Ciel parvienne également à utiliser cette infirmité pour ses fins et à lui enlever dans ce cas sa nocivité morale; une des générosités de la Miséricorde étant de prendre les hommes comme ils sont, dans la mesure du possible[89].

---

88 Il va de soi que la théologie, qui admet les « consolations sensibles », n'est pas strictement manichéenne, c'est-à-dire qu'elle n'oublie pas l'origine divine de la substance corporelle; le Christ et la Sainte Vierge avaient des corps, et ces corps sont montés au Ciel, en se transfigurant sans doute, mais sans perdre leur corporéité.

89 Nous pensons ici non seulement aux religions monothéistes sémitiques, mais aussi à certains secteurs dans l'hindouisme et dans le bouddhisme.

*
* *

Nous l'avons dit plus haut : il faut accepter la « volonté de Dieu » quand le mal entre dans le destin et qu'il n'est pas possible de lui échapper; en effet, la nature partiellement paradoxale de la Toute-Possibilité exige de la part de l'homme une attitude conforme à cette situation, à savoir la qualité de sérénité, dont le ciel au-dessus de nous est le signe visible. La sérénité, c'est pour ainsi dire se tenir au-dessus des nuages, dans le calme et la fraîcheur du vide et loin de toutes les dissonances de ce bas monde; c'est ne jamais permettre à l'âme de s'enfoncer dans des impasses de troubles, d'amertume, de révolte inavouée, car il faut se garder d'accuser implicitement l'Être en accusant tel phénomène. Nous ne disons pas qu'il ne faille pas accuser le mal en toute justice, nous disons qu'il ne faut pas l'accuser avec une attitude de désespoir, en perdant de vue le Souverain Bien partout présent et, sous un autre rapport, les impératifs de l'équilibre universel; le monde est ce qu'il doit être.

La sérénité est la résignation à la fois intellectuelle et morale à la nature des choses : elle est la patience vis-à-vis de la Toute-Possibilité en tant que celle-ci exige, par son illimitation même, l'existence de possibilités négatives, négatrices de l'Être et des qualités qui le manifestent, ainsi que nous l'avons fait remarquer plus haut. Nous dirons aussi, afin de fournir une clef de plus, que la sérénité consiste à se résigner à ce destin à la fois unique et permanent qu'est le moment présent, à ce «maintenant» itinérant auquel nul ne peut échapper et qui en sa substance appartient à l'Éternel. L'homme conscient de la nature du pur Être demeure volontiers dans l'instant que le Ciel lui a assigné; il n'est pas fiévreusement tendu vers l'avenir et ne se penche pas amoureusement ou tristement sur le passé. Le pur présent est le moment de l'Absolu : c'est maintenant - ni hier ni demain - que nous nous tenons devant Dieu.

La qualité de sérénité évoque celle de dignité : loin de n'être qu'affaire de maintien extérieur, la dignité naturelle et sincère a un fondement spirituel, à savoir la conscience quasi existentielle du «moteur immobile»; l'homme concrètement conscient des grandeurs qui le dépassent ne saurait les renier dans son comportement, et c'est d'ailleurs ce qu'exige sa déiformité; en fait, il n'y a pas de piété sans dignité. La raison d'être de l'homme est de se situer au-delà du plan d'existence sur lequel il a été projeté, ou sur lequel - sous un certain rapport - il s'est projeté lui-même ; et cela tout en s'adaptant à la nature de ce plan. La mission cosmique de l'homme, c'est d'être *pontifex*, « bâtisseur de pont » : de la voie qui relie le monde sensible et mouvant à l'immuable Rive divine.

*
* *

Donc, la sérénité est la victoire morale quasi inconditionnelle soit sur les ombres naturelles, soit sur les dissonances absurdes du monde et de la vie; en cas de rencontre avec le mal - et nous devons à Dieu et à nous-mêmes de nous maintenir dans la Paix - nous pouvons utiliser les arguments suivants. Premièrement, aucun mal ne peut infirmer le Souverain Bien ni ne doit troubler notre rapport avec Dieu ; nous ne devons jamais perdre de vue, au contact avec l'absurde, les valeurs absolues. Deuxièmement, nous devons avoir conscience de la

nécessité métaphysique du mal ; « il faut que le scandale arrive ». Troisièmement, ne perdons pas de vue les limites du mal ni sa relativité; car Dieu aura le dernier mot. Quatrièmement, il faut de toute évidence se résigner à la volonté de Dieu, c'est- à-dire à notre destin; le destin, par définition, est ce que nous ne pouvons pas ne point rencontrer, et il est ainsi un aspect de nous-mêmes. Cinquièmement - et cela résulte de l'argument précédent - Dieu veut éprouver notre foi, donc aussi notre sincérité et notre patience, sans oublier notre gratitude; c'est pour cela qu'on parle des « épreuves de la vie ». Sixièmement, Dieu ne nous demandera pas de comptes pour ce que font les autres, ni pour ce qui nous arrive sans que nous en soyons directement responsables; il ne nous demandera de comptes que pour ce que nous faisons nous-mêmes. Septièmement enfin, le pur bonheur n'est pas pour cette vie, il est pour l'autre; la perfection n'est pas de ce monde, mais ce monde n'est pas tout, et le dernier mot est à la Béatitude.

VERTU ET VOIE

La première des vertus est la véracité, car sans la vérité nous ne pouvons rien faire. La seconde vertu est la sincérité, laquelle consiste à tirer les conséquences de ce que nous savons être vrai, et laquelle implique toutes les autres vertus; car il ne suffit pas de reconnaître la vérité objectivement, dans la pensée, il faut également l'assumer subjectivement, dans les actes, qu'ils soient extérieurs ou intérieurs. La vérité exclut l'insouciance et l'hypocrisie autant que l'erreur et le mensonge.

La sincérité implique d'emblée deux attitudes concrètes : l'abstention de ce qui est contraire à la vérité, et l'accomplissement de ce qui lui est conforme ; autrement dit, il faut s'abstenir de ce qui éloigne du Souverain Bien - lequel coïncide avec le Réel - et accomplir ce qui en approche. C'est ainsi qu'aux vertus de véracité et de sincérité s'ajoutent celles de tempérance et de ferveur, ou de pureté et de vigilance, et aussi, plus fondamentalement même, celles d'humilité et de charité.

Sans vertu, point de voie, quelle que puisse être la valeur de nos moyens spirituels ; la vertu, c'est directement la sincérité, et indirectement la véracité. La vertu n'est pas un mérite en soi, elle est un don; mais elle est néanmoins un mérite dans la mesure où nous nous efforçons vers elle.

*
* *

Moi et les autres: les qualités morales qui correspondent respectivement à ces deux dimensions de notre existence sont l'effacement et la générosité ; ou autrement dit, l'humilité et la charité, non en tant qu'attitudes *a priori* sentimentales mais en tant qu'adaptations morales et spirituelles à la nature des choses.

Le fondement quintessentiel de la vertu d'effacement ou d'humilité est que l'homme n'est pas Dieu, ou que le « moi » humain n'est pas le « Soi » divin ; et le fondement de la vertu de générosité, de compassion ou de charité est que notre prochain aussi est « fait à l'image de Dieu », ou que le divin Soi est immanent à tout sujet humain. C'est cette déiformité qui explique également la qualité de dignité, laquelle résulte par surcroît de notre capacité - déiforme elle aussi - de participer à la divine Majesté par la conscience que nous en avons.

Effacement et générosité : d'une part, il faut s'effacer avec dignité; d'autre part, il faut être généreux avec mesure, car les intérêts d'autrui n'abolissent pas nos propres intérêts, et d'ailleurs tous les hommes n'ont pas droit aux mêmes égards, sauf sous le rapport tout général de la condition humaine. Au reste, la charité n'offre pas nécessairement ce qui est agréable dans l'immédiat, sans quoi il n'y aurait pas de remède amer; punir justement un enfant est plus charitable que de le gâter. Penser autrement reviendrait d'ailleurs à abolir toute justice et toute santé morale et sociale.

La question de l'équilibre entre l'effacement et la dignité appelle la précision suivante : en reconnaissant que la créature est un néant vis-à-vis de Dieu, nous ne devons pas perdre de vue que Dieu a voulu l'existence de la créature et que sous ce rapport elle peut avoir une

certaine grandeur dans le monde qui est le sien; cette grandeur, elle ne l'a pas seulement dans son ambiance cosmique, elle l'a aussi, et *a priori*, dans l'Intellect divin lui- même, puisqu'en créant tel être Dieu voulait créer telle grandeur. Il en va de même de la liberté, pour n'ajouter que cet exemple particulièrement controversé : à l'argument que Dieu seul est libre et que tout le reste est prédestiné, nous répondrons que néanmoins, en créant des êtres libres, Dieu voulait manifester de la liberté et non autre chose, et que par conséquent les êtres sont réellement libres sous le rapport de cette intention divine. Le mode ou le degré de manifestation cosmique implique des limitations - le seul fait de la manifestation l'implique déjà -, mais le contenu de cette projection n'en demeure pas moins identique à ce qui constitue sa raison d'être.

Pour la pieuse sentimentalité, l'humilité signifie que l'homme ne soit pas conscient de sa valeur, comme si l'intelligence n'était pas capable d'objectivité vis-à-vis de cet ordre phénoménal qu'est l'âme humaine; c'est justement cette objectivité qui implique que l'homme pleinement intelligent ait conscience aussi de la relativité de ses dons, ses qualités, ses mérites.

De toute évidence, la quintessence de l'humilité, nous y insistons, est la conscience de notre néant en face de l'Absolu ; dans le même ordre d'idées, la quintessence de la charité est notre amour du Souverain Bien, lequel donne à notre compassion sociale son sens le plus profond. En effet, ne pas aimer Dieu, c'est le nier, et le nier, c'est *ipso facto* nier l'immortalité de l'âme et par conséquent la valeur de la vie, ce qui enlève à notre bienfaisance sinon tout son sens du moins la majeure partie de sa signification; car la charité envers l'homme strictement terrestre - l'animal humain si l'on veut - doit s'accompagner de la charité envers l'homme virtuellement céleste, d'autant que la charité purement « horizontale» peut se combiner avec le meurtre d'une âme, alors qu'une souffrance avec laquelle personne ne compatit peut être pour l'âme immortelle un bien[90]. Cela soit dit, non certes pour décourager des intentions de charité, mais afin de rappeler que pour l'homme toute valeur doit se référer au Souverain Bien, sous peine de demeurer une épée à double tranchant.

*
* *

Toute vertu a son aspect de beauté, qui la rend immédiatement aimable, indépendamment de l'aspect d'utilité ou d'opportunité. La combinaison de l'effacement et de la générosité, ou de l'humilité et de la charité, ou de la modestie et de la compassion - cette combinaison, à vrai dire consubstantielle, constitue la vertu en soi et par là même la qualification spirituelle *sine qua non.* On nous objectera peut-être que, s'il en est ainsi, nul n'est pleinement qualifié pour la spiritualité; or fait partie de la vertu l'intention de la réaliser, en sorte que la vertu essentielle est à la fois une condition et un résultat. Dieu ne nous demande pas d'emblée la perfection, mais il nous en demande l'intention, laquelle implique, si elle est sincère, l'absence d'imperfections graves; il est trop évident que l'orgueilleux ne

---

90 Il y a aussi, obligatoirement, la charité envers les animaux, mais dans ce cas la question du devoir spirituel à l'égard d'une âme immortelle ne se pose pas. On ne peut pas donner à l'animal plus qu'il ne peut recevoir, mais on lui donne ce qu'il peut recevoir parce que, à son niveau, il est notre prochain; tout cela indépendamment du fait qu'un animal peut être pénétré d'une *barakah,* qu'il peut véhiculer une influence spirituelle.

peut pas aspirer sincèrement à l'humilité. Dieu nous demande ce qu'il nous a donné, à savoir les qualités que nous portons au fond de nous-mêmes, dans notre substance déiforme ; l'homme doit « devenir ce qu'il est » ; tout être est fondamentalement l'Être en soi.

DE L’AMOUR

L’amour de Dieu s’impose par la logique des choses : aimer les accidents, c’est aimer la Substance, inconsciemment ou consciemment. L’homme spirituel peut aimer des choses ou des créatures qui en elles-mêmes ne sont pas Dieu, mais il ne peut les aimer sans Dieu ni en dehors de Lui; en sorte qu’elles le ramènent d’une manière quasi sacramentelle vers le Souverain Bien tout en n’étant elles-mêmes que ce qu’elles sont. « Ce n’est pas pour l’amour de l’époux que l’époux est cher, mais pour l’amour *d'Atmâ* qui est en lui »: en aimant directement une créature, nous aimons indirectement le Créateur, nécessairement puisque « toute chose est *Atmâ* **».** La noblesse de l’amour c’est, de la part du sujet, choisir l’objet qui est digne d’amour et aimer sans avidité ni tyrannie, en ayant conscience - quasi existentiellement - de l’archétype céleste et de la substance divine; quant à l’objet digne d’amour, il anoblit celui qui l’aime, dans la mesure où il est aimé en Dieu. L’humain pur, primordial et partant normatif a ses racines dans l’ordre divin et tend *ipso facto* vers son Origine.

Qui dit amour, dit beauté; l’aspect de beauté, en Dieu, est de première importance dans le contexte de l’amour spirituel. L’amour implique le désir de possession et d’union ; dans ce sens direct, aimer Dieu c’est, sinon vouloir le posséder, du moins vouloir vivre sa Présence et sa Grâce, et en fin de compte désirer s’unir à lui, dans la mesure où le permettent notre potentialité spirituelle et notre destin.

L’amour vise la beauté, avons-nous dit; or la Beauté de Dieu relève de son Infinitude, laquelle coïncide avec sa Félicité et sa tendance à la communiquer, donc à rayonner; c’est là le « débordement » du Souverain Bien, lequel à la fois projette ses beautés et attife les âmes. L’Infini se rend présent à nous et en même temps nous délivre de nous-mêmes; non en nous détruisant, mais au contraire en nous ramenant à ce que nous sommes dans notre essence immortelle.

On ne peut parler de beauté qu’à condition de savoir qu’elle est une réalité parfaitement objective, laquelle est indépendante de ce facteur subjectif qu’est l’affinité ou le goût; l’appréciation du beau est tout d’abord affaire de compréhension et ensuite affaire de sensibilité. Est beau ce qui, dans le monde des expressions, est conforme à son essence céleste, laquelle est sa raison d’être; en Dieu lui-même, l’expression hypostatique de l’Essence est la Béatitude, *Ananda* ; c’est celle-là qui en dernière analyse est le fondement de toute beauté. Et la Béatitude coïncide avec la « dimension » divine d’infinitude, en vertu de laquelle Dieu se présente comme le Souverain Bien, source de toute harmonie et de tout bonheur.

*
* *

Il est un amour de Dieu qui constitue une méthode et dont le point de départ est une théologie, et il est un autre amour de Dieu dont le point de départ est la connaissance de la nature divine et par conséquent le sens de la divine Beauté, laquelle nous libère des étroitesses et des vacarmes du monde terrestre. La voie d’amour - la *bhakti* méthodique - présuppose que nous ne puissions aller vers Dieu que par elle ; l’amour en soi - la *bhakti* intrinsèque - au

contraire accompagne la voie de connaissance, le *jnâna,* et se fonde essentiellement sur notre sensibilité à la Beauté divine. C'est de cette perspective - quasi platonicienne - que relève d'ailleurs l'art sacré, et c'est pour cela que cet art est intrinsèquement du domaine de l'ésotérisme; *ars sine scientia nihil*.

Il importe par conséquent de comprendre que les aspects métaphysiques et pour ainsi dire abstraits de Dieu suggèrent eux aussi des beautés et des raisons d'aimer : l'âme contemplative peut être sensible à l'immense sérénité propre à l'Être pur, ou à la cristallinité fulgurante de l'Absolu ; ou l'on peut - à part d'autres aspects - aimer Dieu pour ce que son immutabilité a d'adamantin, ou pour ce que son infinitude a de chaleureux et de libérateur. Il y a, dans notre monde terrestre, les beautés sensibles : celle du ciel illimité, du soleil rayonnant, de l'éclair, du cristal ; toutes ces beautés reflètent quelque chose de Dieu. Les beautés morales sont analogiquement du même ordre; on peut aimer les vertus pour leur participation pour ainsi dire esthétique aux beautés de l'Être divin, comme on peut et doit les aimer pour leurs valeurs spécifiques et immédiates.

Beauté, amour, bonheur : l'homme aspire au bonheur parce que la Béatitude, qui est faite de beauté et d'amour, est sa substance même. «Toutes mes pensées parlent d'amour», dit Dante en un sens à la fois terrestre et céleste.

Tutti i miei pensier parlan d'amore.